

REET HIIEMÄE

Folkloor kui mentaalse enesekaitse vahend:
usundilise pärimuse pragmaatikast



REET HIIEMÄE

Folkloor kui mentaalse enesekaitse vahend:
usundilise pärimuse pragmaatikast



TARTU ÜLIKOOL
kirjastus

Tartu Ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituut, eesti ja võrdleva rahvaluule osakond

Väitekirj on lubatud kaitsmisele filosoofiadoktori kraadi taotlemiseks (folkloristikas) Tartu Ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituudi nõukogu otsusega 9. novembril 2016. aastal.

Juhendaja: Ülo Valk

Oponendid: Merili Metsvahi (Tartu Ülikool)

Piret Paal (Klinikum der Universität München, Professur für Spiritual Care)

Väitekirja kaitsmine toimub 4. jaanuaril 2017. aastal kell 12.15 Tartu Ülikooli senatisaalis (Ülikooli 18–204).

Töö valmimist toetasid Eesti Teadusagentuur (projektid IUT22-5 ja IUT2-43) ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria tippkeskus ja Eesti-uuringute tippkeskus), samuti kõrghariduse rahvusvahelisustamise ja mobiilsuse programmid DoRa ja Kristjan Jaak (sihtasutuse Archimedes kaudu).



Euroopa Liit
Euroopa
Regionaalarengu Fond



Eesti tuleviku heaks

ISSN 1406-7366
ISBN 978-9949-77-307-7 (trükis)
ISBN 978-9949-77-308-4 (pdf)

Autoriõigus: Reet Hiimäe, 2016

Tartu Ülikooli Kirjastus
www.tyk.ee

EESSÕNA

Käesolev doktoritöö on loomulik jätk minu aastatepikkusele teadlastegevusele Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas, kus olen valdavalt uurinudki rahvausundit ja usundilisi jutte. Juba bakalaureusetudengina asusin koostama katkumuistendite akadeemilist monumentaalväljaannet (1997), hiljem lisandusid populaarteaduslikuma suunitlusega raamatud maagiast (2012, 2013, 2015a ja 2015b), milles leiduvaid pärimustekste kasutan osalt ka käesolevas töös. Folkloristikarjääri algupoolel kõitis minu tähelepanu pigem folkloori tumedam pool, näiteks sadistlik folkloor, haigustega seotud pärimus, hirmude väljendumine pärimuses, vägivallastereotüübid massimeedias. Ent paralleelselt hakkasid mind üha enam huvitama viisid, kuidas inimesed kasutavad pärimuselemente oma hirmude ja muude eluraskustega toimetulemisel. Nii kujunes ajapikku üheks minu meelisteemaks kaitsemaagia ja hiljem juba üldisemalt kaitsemehhanismide väljendused folklooris.

Kõikide nende aastate jooksul on minu ümber nii Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas, Eesti Rahvaluule Arhiivis kui Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas olnud sedavõrd palju andekaid ja pühendunud kolleege, et kõigi nende üleslugemine läheks pikale – tõenäoliselt pole nende hulgas kedagi, kes poleks mulle ühel või teisel moel õpetuseks või abiks olnud. Nendest mitmete nimed võib leida ka minu uurimuste järel leiduvatest läbitöötatud kirjanduse nimestikest. Soovin tänada neid kõiki avatud ja toetava suhtumise eest. Mõned inimesed on mind oma elava eeskujuga innustanud siiski teistest enam. Minu ema – folklorist Mall Hiimäe – on inspireerinud mind oma lõppematu töökusega ja valmisolekuga arutada huvitavaid teadusküsimusi kasvõi kell kolm öösel. Minu juhendaja professor Ülo Valk on tekitanud minus imetlust oma empaatilise eluvaate, toetava suhtumise ja kadestusväärse reageerimisvõimega. Mitmekülgse abi eest organisatorsete ja tehniliste küsimuste lahendamisel olen tänu võlgu Mare Kõivale, samuti Liilia Laanemanile, kes on lisaks rõõmustanud mind sisukate mõttevahetustega. Kristel Kivarit tänan kaasteeliseks ja toeks olemise eest meie ühistel loengupidamistel ja välitöödel. Soome folkloristi Kaarina Koski panus väärrib märkimist seoses meie mitmesuguste tõiste ja mittetõiste kokkupuudetega alates konverentsidest ja doktorikooli üritustest kuni võitluseni ablase jänestega. Taustajõududest on hindamatuks toeks olnud abikaasa Andrus, kelle pühendumus nii tõrjestrategiate efektiivsuse mõjuhinnangute tegemisel kui ka abiosutamisel muudes eluvaldkondades on jätkuvalt muljetavaldav.

SISUKORD

PUBLIKATSIOONIDE ILMUMISANDMED	8
SISSEJUHATUS	9
1. Töö fookus, eesmärgid ja uurimisküsimused	9
2. Töö teoreetilised lähtekohad, metodoloogia ja olulisemad eeskujud	11
3. Uurimisallikad	18
FOLKLOOR KUI MENTAALSE ENESEKAITSE VAHEND	21
1. Üleloomulikust kausaalsusest lähtuvad usundilised kujutelmad ja nende minakesksus	25
2. Usundilise pärimuse ja uskumise vahekordadest	30
2.1. Usundiliste kaitsemehhanismidega seotud uskumuste muutlikkusest	33
3. Kaitsemaagia	35
4. Muud usundilised kaitsemehhanismid	41
4.1. Sublimsemate usundiliste kaitsemehhanismide uurimise võimalikkusest	42
4.2. Sublimsemate kaitsemehhanismide avaldumisvorme	44
4.2.1. Verbaliseerimine ja narratiiviloome	44
4.2.2. Vaikimine ja mitteverbaalne kommunikatsioon	46
4.2.3. Kontaktist hoidumine	48
4.2.4. Projitseerimine	49
4.2.5. Personifitseerimine	50
4.2.6. Lokaliseerimine ja mentaalsed ohukaardid	51
4.2.7. Usundilised stereotüübid ja koondkujundid	54
ARTIKLITE SISUKOKKUVÕTTED	56
Artikkel 1	57
Artikkel 2	59
Artikkel 3	62
Artikkel 4	64
LÕPETUSEKS JA EDASISED UURIMISPERSPEKTIIVID	67
SUMMARY IN ENGLISH	70
KASUTATUD KIRJANDUS	72
PUBLIKATSIOONID	81
ELULOOKIRJELDUS	173
CURRICULUM VITAE	174

PUBLIKATSIOONIDE ILMUMISANDMED

1. Hiimäe, Reet 2004. Handling collective fear in folklore. *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 26, 66–80.
2. Hiimäe, Reet 2013. Pärimuslikud kohamääratlused ja liikuvate ohuallikate kaardistamine usundilistes juttudes. *Mäetagused*, 55, 29–52.
3. Hiimäe, Reet 2015. Mitteverbaalne sündmus kui usundilise jutuloome osa. *Mäetagused* 62, 7–24.
4. Hiimäe, Reet 2016. Destiny, miracle healers and magical intervention: vernacular beliefs on involuntary childlessness in Estonia. *Anthropos* (toimetamisjärgus).

SISSEJUHATUS

1. Töö fookus, eesmärgid ja uurimisküsimused

Uurides hirmude väljendumist folklooris (nt magistritöös katkupärimuse näitel, aga ka artiklites vägivallastereotüüpidest massimeedias, aidi ja teiste haigus- tega seotud pärimusest jm), jõudsin loomuldasa välja hirmude ja ohutundega seotud kaitsemehhanismideni usundilises pärimuses. Liiatigi märkas, et ilmunud on küll mitmeid humanitaar- ja sotsiaalteadlaste uurimusi ühiskonnas erinevatel ajastutel tooniandvate (Bauman 2006, Furedi 2002) või universaalseks peetavate (Riemann 1961, Tuan 1979 [2013]) hirmude kohta, kuid hirmudega toimetulemiseks kasutatavatest usundilistest kaitsemehhanismidest seni terviklikku ja kompaktset ülevaadet polnud.

Ometi on üks olulisi folkloori funktsioone rahuldada inimese psühholoogilisi põhivajadusi – aidata kaasa turvalisuse ja kontrollitunde saavutamisele, toetada toimetulekut kriitilistes olukordades, pakkuda kaitsvat filtrit keeruliste emotsioonide ja kogemuste läbitöötamiseks. Soovin oma töös osutada seaduspärasustele nii vastavate narratiivide formuleerimises kui nendest ajendatud käitumises, näitlikustada folkloorinähtuste ja ka folkloorsete kaitsemehhanismide laineiseloomu (miks mingil perioodil või mingis olukorras on ülekaalus just teatud tüüpi väljundid) ning teemakohaste usundiliste jutumotiivide kasutamist veel ka tänapäeva pealtnäha sekulariseerunud ja ratsionaalses maailmas. Niisugune pärimuse hetkeseisu kaardistamine koos retrospektiivsete tagasihaaretega aitab lisaks mõnevõrra prognoosida indiviidide ja rühmade tuleviku käitumist (nt seoses pagulastega, vägivallakajastustega meedias, uute arengutega tehnoloogias ja meditsiinis).

Senistes konkreetseid jututüüpe või usundilisi kujutelmi vaatlevates uurimustes on folkloori toimimist kaitsefunktsioonis mainitud suhteliselt põgusalt või siis on keskendunud mingile vanema maagiapärimuse segmendile (nt Seligmann 1910, Tātaran 2016), olgugi et lähemal vaatlusel võib kaitsemehhanismide avaldumisvorme märgata väga paljudes – ka tänapäevastes – pärimuskontekstides. Enne nende sisulise analüüsimiseni jõudmist on aga esmalt parema mõistetavuse huvides otstarbekas lahti seletada mõningad töös kasutatud korduvterminid. Töö pealkirjas esinev sõnapaar „mentaalne enesekaitse“ ning väljend „usundilised kaitsemehhanismid“ on vaadeldavad katuserminina ja ühtlasi teoreetilise abivahendina, mida kasutan teatud uskumuste ja usundilise käitumise funktsioonide kirjeldamisel ja analüüsimisel. Ühelt poolt hõlmavad need konkreetsemalt kaitse-eesmärgilist rituaalset käitumist, mis on kokkuvõetav terminiga „kaitsemaagia“ (vt lähemalt peatükk „Kaitsemaagia“). Teisalt tähistab see subliimsemaid verbaliseerimis- ja käitumisviise, mille puhul maagiline või üleloomulik mõõde nii selgelt esile ei tõuse ja mille kasutajad ise alati nende kaitsetaotlust ei teadvustagi (vt lähemalt peatükk „Muud usundilised kaitsemehhanismid“). Selgitav märkus on vajalik ka töö pealkirjas esineva sõna „pragmaatika“ kohta, kuna sellel terminil on eri teadusharude lõikes mõnevõrra

erinev tähendusväli (vrd nt Davis 2012 „pragmaatiline komparativism“ teatava uurimisviisi nimetusena). Pragmaatikast on aeg-ajalt räägitud ka folkloori-uurimustes, näiteks Svetlana Adonjeva (2004) on pühendanud folkloori pragmaatika uurimisele raamatu, milles ta kirjeldab folkloori toimimist võimu ja kontrolli saavutamise vahendina ning võtab lisaks kokku naaberdistsipliinide (filosoofia, lingvistika, kommunikatsiooni-uuringud, semiootika) pragmaatika-alased käsitlused. Käesolevas töös on pragmaatika all mõeldud keskendumist pärimuse praktilistele väljunditele toimetuleku hõlbustajana – fookuses on suuremale või väiksemale pärimusrühmale omaste kaitsemehhanismide avaldumine usundilises pärimuses. Samalaadsele pragmaatilisele funktsioonile osutas müüdi näitel juba Bronislaw Malinowski, rääkides müüdist kui vitaalsest aktiivsest jõust ning usu ja moraalse teadmiste pragmaatilisest hartast (Malinowski 1948: 79). Lisaks juhtis Malinowski tähelepanu maagiliste võtete toimetulekut toetavale rollile, märkides, et need varustavad inimest konkreetse mentaalse ja pragmaatilise tehnikaga, mida on võimalik kasutada alati, kui tavaelulised võtted ei toimi – sel moel aitab maagia selle kasutajal säilitada tasakaalu ja mentaalse terviklikkuse ka olukordades, mis demoraliseeriksid teda muidu meeleheite ja ärevuse, hirmu ja viha, vastamata armastuse ja jõuetu vihkamisega (samas: 116). Ka minu töö põhirõhk on usundilise pärimuse pragmaatikal pärimusekandjate vaatenurgast; folkloori poeetilised, struktuuralsed jms tahud on siin tagaplaanil ja nendest tuleb riivamisi juttu ainult juhul, kui neil on seos eelnimetatud temaatikaga.

Materjali käsitlemisel püüan mitte väljuda folkloristika raamidest, kuna kirjeldatavad strateegiad põhinevad eelkõige kultuurilisel teadmusel ja nende ilme määrab suuresti just usundiline traditsioon, olgugi et nende tekkepõhjused võivad olla psühholoogilised. Soovin järgnevas konkreetsemalt tähelepanu pöörata folkloori järgmistele aspektidele:

- Selgitada konkreetsete folkloorinäidete põhjal, kuidas ja kuidas määravad inimese kultuuriline taust ja usundiline pagas emotsioonid, mida ta tunneb, ning kujundavad mentaalsed abivahendid negatiivseks peetavate emotsioonide (nt hirm, abitus, süütunne) ja kriisiolukordadena tõlgendatavate olukordadega toimetulemiseks;
- kirjeldada levinumaid folklooris avalduvaid mentaalse enesekaitse võtteid (nt verbaliseerimine, projitseerimine-eksternaliseerimine, personifitseerimine, lokaliseerimine, stereotüpiseerimine – nii stereotüüpsete kategooriate loomine kui teatud olukordade kordumisel reaktsioonide stereotüpiseerimine, koondmetafooride loomine, nähtuste määratlemine ohutu / ohtliku või oma / võõrana, ennetavad rituaalid) ja tõukejõude, mis nende kasutamist ajendavad;
- juhtida tähelepanu konkreetsete ajastute kultuurikontekstides esinevatele mentaalse enesekaitse viisidele, kuid samuti nende universaalsetele joontele nii ajas kui ruumis; arutleda, miks mõned arhailised võtted ja teotsemis-põhimõtted säilivad (puhastumisrituaalid, amulettide kandmine), teised aga teisenevad või kaovad hoopis (näktivastaste nõiasõnade asemel võetakse kasutusele päästevest).

- osutada näidete põhjal, et samasuguste olukordade kordumine reaalsuses tingib sarnaste jutumotiivide ja toimetulekuvõtete (nt kaitsemaagia) aktualiiseerumise, mistõttu saab väita, et tegeliku elu sündmused taastoodavad folkloori ja folkloor suunab omakorda elujuhtumite ja empiiriliste kogemuste tõlgendamislaadi ja maailmanägemist.
- selgitada, millised on selliste võtete kasutamise levinumad olukorrad. Folkloorsed toimetulekuvõtted kumuleeruvad kriisiperioodidel (nt seoses epideemiatega), nii individuaalsetele kui kollektiivsetele hirmudele vastu astudes (nt seoses hirmuga kuritegevuse ja vägivalla ees), kuid neid võib täheldada ka olukordades, milles otsene füüsiline oht ei ähvarda, näiteks indiviidi identiteedi kindlustamise eesmärgil (nt lastetusprobleemiga isikute puhul). Ühtlasi pean vajalikuks osutada usundiliste kaitsemehhanismide sageli ajutisele iseloomule. Erinevalt mitmetest varasematest autoritest, kes on käsitlenud uskumusi kui midagi lõplikku ja vähemuutuvat, väljendubki uskumuste pragmaatiline funktsioon minu silmis eelkõige just nende vajaduspõhises rakendamises ja väljavahetatavuses.
- teadvustada nimetatud protsesside seaduspärasust. Teadlikkus pärimuslikest käitumis- ja kirjeldamismallidest aitab mõista, et eksisteerivad automaatselt ülevõetavad mõttemustrid, võimaldab näha inimõtleamise seost usundilise maailmaga ja mõista sellise käitumise põhjuseid ka tänapäevases maailmas. Teadmised sellest, kuidas inimesed üritavad folkloori abil ühiskonnas kriiside ja hirmudega toime tulla, on olulised peale kultuuriuurijate ka muude teadmusvaldkondade esindajatele – näiteks arstidele ja psühholoogidele patsientide käitumise paremaks mõistmiseks või julgeolekuinstantsidele kommunikatsiooniprobleemide ja massihüsteeriae ennetamiseks.

2. Töö teoreetilised lähtekohad, metodoloogia ja olulisemad eeskujud

Töö põhirõhk on folkloristikal, kuid see sisaldab ka interdistsiplinaarseid puu- teid, paralleelide tõmbamisi ja teoreetiliste mõttekäikude laenamisi eelkõige sotsiaalsühholoogia, kognitiivse ja tajupsühholoogia, käitumispühholoogia (eelkõige esimese artikli puhul), narratiivse psühholoogia ja üldisemalt narratiivuurimise ning inimgeograafia (eelkõige teise artikli puhul), kommunikatsiooniuuringute (eelkõige kolmanda artikli puhul) ning narratiivse meditsiini ja enesepühholoogia (eelkõige neljanda artikli puhul) alaste uurimuste vallast. Üritasin luua distsipliinide ja uurimisviiside kombinatsioone eelkõige just valdkondades, milles seda on minu arvates seni vähe tehtud, kuid mille puhul see võiks anda värskendavaid ja uudseid tulemusi ning seega avardada folkloristika-teaduse horisonte, pakkudes terviklikuma ja laiahaardelisema lähenemise pärimuslikule ainesele.

Kasutatud metodoloogia osas on rõhuasetus kvalitatiivsel lähenemisel – materjali süvaanalüüsil, eesmärgiga tõlgendada ning lahti kodeerida arhiivi- ja

muus pärimusmaterjalis leiduvaid tähendusi ja kordulemente. Empiiriline lähenemine seisneb minu aktiivses tegevuses intervjuerijana ja interaktsioonis informantidega ning ühtlasi passiivsemas rollis internetisuhtluse jälgijana. Kvantitatiivset meetodit on käesolevas töös rakendatud vaid põgusalt, eelkõige neljandas artiklis lastetust puudutavate uskumustega seoses küsimustikule vastajate soo ja vanuse statistiliste näitajate analüüsimisel. Siiski näen tulevikus võimalusi kvalitatiivse ja kvantitatiivse meetodi kombineerimiseks ja paralleelseks rakendamiseks. Näiteks teises artiklis vaadeldud mentaalsete ohukaartide temaatikale annaks huvitava lisamõõtme ulatuslikuma statistilise ülevaate koostamine usundilistes juttudes esinevate kohamääratluste ja nende jutustajate elukohtade põhjal. Lisaks olen analüüsimisel kasutanud klassikalist võrdlevat meetodit, samuti usundifenomenoloogilist lähenemist, et jälgida materjali sisus, struktuuris, vormis ning funktsioonis täheldatavaid sarnasusi ja erinevusi. Huvipakkuv oli usundipsühholoogiline vaatenurk, mille puhul püüdsin siduda nii individuaal- kui sotsiaalsühholoogilise aspekti, et vaadelda indiviidi usundilisi hoiakuid, usundiliselt interpreteeritud elamusi ning nende edasisi tõlgendusi sotsiaalses kontekstis.

Usundilise käitumise, mõtlemise ja usundilise jututraditsiooni vahekordadega ning nimetatud valdkondade uurimisega seoses on autorid avaldanud mõnevõrra erinevaid seisukohti. Järgnevalt esitan neist põgusa ülevaate, püüdes määratleda enda positsiooni nende taustal. Üldiselt lähtun seisukohast, et nii igapäevasemad kui üleloomulikuna tajutud inimkogemused on subjektiivne aistinguline reaalsus, mille puhul rakendatakse teatavat narratiivset seletusraami, et integreerida need muu eluloojutustuse ja maailmatõlgenduse hulka, kusjuures selle integreerimisprotsessi juures on oluline roll inimese eelnevatel usundilistel teadmistel. Nagu märgib Madis Arukask, leiab usundiline teave kinnitust sündmuste kaudu, mille puhul pärimuslik aines aktualiseeritakse kognitiivsel tasandil (Arukask 2000: 98). Kas aga saab sellise sündmuste-inimkäitumise interaktsiooni puhul rääkida ka mingitest universaalsetest toime-mehhanismidest? Psühholoogiateaduse terminites väljendatult peaks sel juhul saama pea igasugust – ka usundilist – kaitsefunktsioonilist käitumist seletada käitumispsühholoogia baasprintsipiidega „ajend / vallandaja“ (*stimulus*), „tung / tegutsema panev jõud“ (*drive*) ja „reaktsioon“ – näiteks inimesel tekib mingil põhjusel hirmuaisting ja ta püüab leida moodused selle peletamiseks või hirmutekitava olukorra muutmiseks.

Puhtpsühholoogilistest motiividest juhitud lähenemisviise (nt reaktsioonimudelite mehhaanilise kordumise eeldamine biheiviorismis või ka universaalsümbolite postuleerimine psühhoanalüütilises uurimises) on aja jooksul katsetanud nii mõnedki folkloristid ja antropoloogid (nt Malinowski 1944, Dundes 1980). Samas pälvis niisugune universaalsühholoogiline tõlgendamine juba varakult kriitikat – eelkõige heideti sellele ette püüdeid taandada kogu kultuuri areng inimkonnale kui tervikule omaste psühholoogiliste ja sotsiaalsete väljundite uurimisele (nt Boas 1938: 33). Sestap on universaalsetel reaktsioonimudelitel või sümbolitel põhinevaid vaatenurki hiljem täiendatud ja laiendatud (vrd nt Georges, Jones 1995). Hasan El-Shamy (2010 [1967]) püüab siduda

käitumise ja folkloorimaterjali uurimise, esindades seisukohta, et esmajoones tuleks jälgida siiski folkloorset käitumist, selgitamaks välja, millisele ajendile järgneb milline folkloorne reaktsioon, ja seejärel keskenduda folkloorile kui sekundaarsema tähtsusega nähtusele: „Folkloristid peaksid esmalt keskenduma folkloorsetele reaktsioonidele (jutustamine, uskumine, laulmine, vanasõna kasutamine või tantsimine) ning asjaomastele sotsiaalsetele ja kultuurilistele teguritele ja alles seejärel liikuma edasi folklooriüksuste endi juurde (narraatiivid, uskumused, laulud, vanasõnad või tantsud)“ (El-Shamy 2010 [1967]: XI). Üleskutse pöörata tähelepanu folkloorsele tegevusele selle elavas esituses ja seejärel juba seoste loomisele folkloorsete väljunditega üldistavamas plaanis on iseenesest tervitatav, aga alati ei ole tegevuse jälgimist vahetu protsessina paraku võimalik korraldada. Lisaks vajavad tähelepanu samuti folkloorse käitumise verbaalsed kommentaarid, tähendus ja nendega seostuv individuaalne aspekt.

20. sajandi teisel poolel hakkas folkloristikas (nagu ka muudes teadusdistsipliinides) vastukaaluks biheivioristlikule lähenemisele esile tõusma kognitivistlik suund – tähelepanu koondus indiviidile ja subjektiivsetele kogemustele, uurimise keskmesse tõusis tähendus selle keelelises, psühholoogilises, kultuurilis-sotsiaalses sisus ning tähendus ja selle „konstrueerimine“ suhtlemises, sotsiaalses interaktsioonis (vrd Öim 2008: 618). Kognitiivne lähenemine jõudis ka usundilise, sealhulgas maagilise käitumise uurijate töödessa (nt Boyer 1994 ja 2001; Sperber 1996; Pyysiäinen, Anttonen 2002). Põhjaliku maagiakäsitluse kognitiivse psühholoogia seisukohtade valguses pakub religiooni-teadlane Jesper Sørensen (2007: 32), kes võtab kriitiliselt kokku varasemad kognitiivsed lähenemised, püüab välja tuua maagia kultuuriülesed aspektid ning osutada maagilise mõtlemisega seoses inimeste universaalsetele protsessidele nende pragmaatilistes ja performatiivsetes raamides. Üks kognitivistliku lähenemise põhiteese on, et informatsiooni levik ei toimu ainult mingite ideede kultuurilises mõjuväljas viibimise kaudu, vaid meie maailmakogemine põhineb suuresti indiviidi automaatsetel intuiitvsetel järeldustel ja nendega seostuval ontoloogilisel kategoriseerimisel, mis võib saada väljundi ideede epideemia-laadse levikuna (termini „ideede epidemioloogia“ kohta vt Sperber 1996).

Folkloristid on individuaalset kognitsiooni vaadelnud siiski valdavalt koostöös konkreetse sotsiaalse miljöo ja usundilise traditsiooniga. Madis Arukask osutab meeleliste kogemuste primaarsusele, kuid toob sisse ka traditsioonisidusa verbaliseerimise aspekti, mööndes, et kuigi me seda alati hästi ei tarvitse märgata või välja öelda, põhineb väga suur osa meie hoomamisest meelelisel kogemisel, mille verbaliseeringud on vaid paremad või halvemad tõlked või kunstilised kodeeringud (Arukask 2000: 214). Ülo Valk rõhutab enam jutustamise kaudu edastatud sotsiaalse reaalsuse aspekti: „Kahtlemata on erinevate teadlaste arusaam maagia universaalsusest ja seisukoht, et selle juured on inimestajus, folklooriuurimise vaatenurgast oluline. Siiski on võimalik mõista maagiat ka teisest vaatenurgast – mitte lähtuvana psühholoogiliste kogemuste reaalsusest, vaid jutustamises ja muudes verbaalsetes praktikates kätketud sotsiaalse reaalsusena“ (Valk 2015: 423). Mina pean lisaks oluliseks individipõhist

vaatenurka, kuna olen märganud, et mõningate inimeste puhul on vähem või rohkem korduvad vahetud isiklikud kogemused need, mis nende uskumuste-maailma kujunemist esmajoonel suunavad ja just mõni sugesttiivne kogemus (nt ootamatu pääsemine möödapääsmatuna tundunud ohust, mida tõlgendatakse kaitseingli sekkumisena) võib panna inimest aktsepteerima üleloomuliku kaitse võimalikkust. Nii kirjeldab üks foorumikasutaja oma esmakordset isiklikku luupainajakogemust kardinaalselt senist mõtteviisi muutvana: *Mäletan, et vanaema kunagi rääkis, kuidas tal öösiti luupainaja külas käivat, istub rinnal ega lase hingata... Pidasin neid jutte lihtsalt vana naise sonimiseks kuni ühel päeval muutus kõik*; järgneb painajavastaste kaitseviiside otsingu kirjeldus, mis peadib võõrkeelse kaitseloitsu ilmumisega unenäos ja selle abil painajast vabanemisega (<http://naistekas.delfi.ee/foorum>, kasutaja: S.E., nov 2012). Teistel juhtudel aga võivad olla uskumuste vormumisel esikohal jutuvormis kuulnud sedastused ja isiklike temaatilisi kogemusi ei tarvitsegi kaasneda, näiteks märgib üks foorumikasutaja: *Mul on ilge tulnukate foobia (ma ei tea miks, ma isegi ei ole kindel kas nad olemas on)* (<http://www.buduaar.ee>, kasutaja: M.O., sept 2010). Küll aga nõustun Valgu seisukohaga, et selline maagiat ja üleloomulikkust puudutava folkloori tekstuaalne universum ja muud verbaalsed vormid on pidevas taasloomises ning ei omanda kunagi lõplikku kuju, kuna diskursused ja väljendusmodaalsused võivad avalduda lõpututes vormides ning tekstualiseerimine on alati pooleliolev (vrd Valk 2015: 424).

Seega võib nii usundilises käitumises kui mõttemustrites küll esineda universaalseid jooni, kuid nende väljendusviisid sõltuvad konkreetsest jutustamis- ja tõlgendamistraditsioonist. Ka end eraldi distsipliinina positsioneerivas narratiiviteoorias lähtutakse eeldusest, et läbielatu narratiivivormis esitamine on inimloomusele omane baasstrateegia, mis aitab inimesel oma kogemusi mõtestada, kuid lisaks annab omakorda alust loodud narratiivide tõlgendamiseks (pikemalt narratiiviteooria põhimõtetest vt Herman *et al.* 2012). Haakuv on narratiivse psühholoogia arusaam inimkäitumise jutuvormi valatud loomusest (*storied nature*) (Sarbin 1986) – see uurimisviis keskendub samuti tähendusloomele ja tähenduste edastamisele narratiivi kaudu. Kognitiivse psühholoogia esindaja Jerome Bruner (1991: 4–5) osutab: „Me korrastame oma kogemusi ja mälestusi narratiivselt – lugude ja uskumuste konventsionaalses vormis. Narratiiv on meie versioon tegelikkusest, mille vastuvõetavus allub eelkõige narratiivsetele vajadustele, mitte niivõrd empiirilistele tõestustele ja loogikanõuetele.“

Folkloristlik ja narratiivne lähenemine võimaldavad seega kaasata olulise komponendina verbaliseeritud teksti mõõtme, kuna keel ja seega ka tekst on kogemuste vahendamise peamine tööriist, ehk nagu Neil MacKinnon märgib: „Keel on meedium, mille kaudu kogejate sotsiaalseid kogemusi väljendatakse ja läbi töötatakse“ (MacKinnon 1994). Selles valguses on kõnekad ka arhiivitekstid (vastavaid näiteid pakuvad käesoleva töö esimene, teine ja kolmas artikkel) vaatamata sellele, et nende puhul pole võimalik üks-üheselt rekonstrueerida ei kultuurikonteksti ega konkreetse indiviidi käitumist – vihjeid neile leidub siiski ka varem talletatud tekstides. Keeleline ja narratiivne väljendus omakorda on loomuldas vastastikmõjus üldisema kultuurikontekstiga, mille all

tuleb mõista „viiteid esitajate ühistele teadmistele, nende käitumuslikele tõekspidamistele, uskumussüsteemile, keelelistele metafooridele, ajaloolisele teadlikkusele, eetilistele ja õiguslikele normidele, ning ühtlasi ka nende esitamist“ (Ben-Amos 2009: 34, Paal 2010a: 10).

Samas on ühisest kultuurikontekstist hoolimata reaktsioonid usundiliste kujutelmadega haakuvatele sündmustele ja tõlgenduste retseptisioon indiviiditi mõnevõrra erinevad ja see on üks põhjusi, miks saame rääkida folkloori n-ö paljuhäälsusest. Victor Turner (1967: 50) kasutas terminit paljuhäälsus (*multivocality*) algselt sümbolite tähenduspaljususele viidates, kuid mina osutan siinkohal samalaadsete nähtuste ja kogemustega seostuvate konkureerivate tõlgenduste pluralismile. Margaret Mills märgib, et aktiivne loominguline vastuvõtt ehk tajumine ja tõlgendamine nii üksikteksti kui ka tekstikorpuse tasandil loob soodsa pinnase paljuhäälsusele ja paljuhäälsuse kaudu realiseeritakse interpretatsioonide paljus, mis on üks folkloori tuumideid (Mills 1990: 13). Heaks näiteks paljuhäälsusest olid interneti foorumidiskussioonid painajakogemuse kohta, milles samalaadse kogemusega inimesed argumenteerisid erinevalt selle defineerimise ja painajast vabanemise võimaluste üle (vt Hiimäe 2015c).

Tänapäeva pärimuse puhul moodustab folkloori paljuhäälsuse ühe olulise komponendi massimeedia. Kaarina Koski osutab uuringutele, mis kinnitavad meedia osatähtsust tänapäeva usundiliste vaadete kujundajana: „Empiirilised uuringud on näidanud, et kriitikavaba meediaesitus suurendab meediakasutajate usku paranormaalsesse, seevastu autoriteetne kriitika vähendab vastavaid uskumusi“ (Koski 2016: 19). Meedia võib fakte ja visuaalse faktitõestusena lisatud fotosid rakendada selliste narratiivide esitamiseks, mis kvalifitseeruvad usundiliseks pärimuseks ja võimaldavad sel moel usundilistest kujutelmadest lähtuvate hirmudega manipuleerimise (vrd Hiimäe 2000). Ent ühtlasi pakub meedia sageli ka lähtealuse, millele meediatarbija saavad rajada oma mentaalsed kaitsemehhanismid ja konkreetsema usundilise käitumise (nt artiklid, nagu „Marilyn Kerro õpetab, kuidas end negatiivse energia eest kaitsta“, <http://www.buduaar.ee>, 1.11.2015). Meedia kohati isegi domineerivast rollist tänapäevaste uskumuste vahendamisel ja vormumisel on juttu nii käesoleva töö kolmandas kui neljandas artiklis – neis mõlemas osutan ühtlasi, kuidas meediamõjulised usundilised tähendused kombineeritakse reaalelu olukordades pragmaatilise kaitse-eesmärgilise kasutusega.

Minu isiklikud kokkupuuted ajakirjandusmeediaga kinnitavad samuti, et eriti just sensatsioonimaiguliste usundiliste motiivide kriitikavaba, kallutatud või moonutatud esitamine ajakirjanduses võib avaldada mõju meediatarbijate usundilisele pärimusele. Näiteks 2001. aastal, kui Eestis hakkasid levima hoiatusjutud sellest, kuidas HIV-viirusega nakatatud süstaldega narkomaanid ööklubides pahaaimamatuid klubikülastajaid nakatavad, pöördus minu poole ajakirjanik kommentaari saamiseks. Rääkisin, et sama sülleega **lugusid** on teada juba 1. sajandist, kuid ajakirjanik kirjutas oma ajalehele minule allikana viidates, et samasuguseid **juhtumeid** on teada juba 1. sajandist. Hiljem pöördusid minu poole murelikud lehelugejad, et täpsustada, kui palju selliseid

juhtumeid siis ikkagi on ja kuidas end nende eest kaitsta. Seega võib ka usundiurija saada seda ise soovimata lüliks pärimusahelas. Ja teisalt ei saa välistada, et selliste lugude kumuleerumine meedias ja inimestevahelises kommunikatsioonis võib mõnikord põhjustada nähtuse, mida tuntakse ostensiooni nime all – ehk siis olukorra, kus usundilistes juttudes kirjeldatud sündmused korduvad reaalelus ning väljamõeldud süžeed realiseeruvad faktidena (vt teemast pikemalt Dégh 2001).

Lisaks doktoritöösse kaasatud artiklitele olen mujal avaldanud mitmeid teisi kaitsemaagiat, usundilisi kaitsemehhanisme ja üldisemalt usundipsühholoogiat puudutavaid käsitlusi (nt ülevaateraamat Hiimäe 2012; Hiimäe 1999, Hiimäe 2015c, Hiimäe 2016a), mille lühemaid või pikemaid lõike ka järgnevas tsiteerin. Neid ja käesolevat tööd kirjutades olen kokku puutunud paljude inspireerivate teoreetiliste käsitlustega, mille osas siinkohal piirdun vaid põgusa ülevaatega olulisematest uurimustest, mis on minu vaateviisi enam mõjutanud ja suunanud.

Nagu juba öeldud, seletavad paljud psühholoogilised käsitlused küll inimekäitumist ja seda ajendanud stiimuleid ning otsivad üleloomulike kogemuste juuri tajupsühholoogilistes põhjustes (sh väsimus, pimedus) (nt Honko 1962), aga ei täpsusta, miks niisugust käitumist jutuvormis kirjeldades kasutatakse nimelt selliseid verbaliseerimis- ja tõlgendamisviise, nagu pärimusmaterjalis näha võib. Selles osas pakkusid puuduva lüli folklorist Laura Starki (2006, 2015) psühholoogilise suunitlusega uurimused, milles ta vaatleb jutupärimuse ja tegeliku käitumise vahekordi ning nendevahelisi üleminekuid 19. sajandi Soome usundiliste tekstide põhjal. Samuti oli silmiavav ajaloolase Edward Beveri (2015) uurimus, milles ta kirjeldab maagilise kahjustamisega seotud vanema pärimuse ja tegelike konfliktide ja kahjustamispuüete vahekordi ning nende kajastumist Euroopa jututraditsioonis. Viimatinimetatud allikas leiduvad mõtted haakuvad usunditeadlase ja alternatiivmeditsiini uurija David Huffordi töödega (1982, 1995), milles ta vaatleb inimeste painajakogemusi nende endi vaatepunktist lähtudes, suhtudes neisse kui empiiriliselt tajutavatesse ja subjektiivselt reaalsesse elamustesse. Susan Greenwoodi (2009) ja Ariel Glucklichi (1997) teooriad toetavad seisukohta, et maagiline mõjutamine ning üleloomulik kausaalsus on usundikandja jaoks tunnetatavalt olemasolevad ja neil on oma mõjud reaalsele emotsioonidele – sõltuvalt konkreetsest tõlgendusest kas destruktiivsed või toetavad.

Ka minu töö seisukohalt pole tähtis see, mis „tegelikult“ juhtus, kas miski inimest „tegelikult“ ohustas või kas usundilised kaitsemehhanismid inimest „tegelikult“ kaitsevad, vaid see, kuidas neist jutustatakse, milliste elementide baasil vastavad narratiivid konstrueeritakse, millist mõju avaldavad sõnastamis- ja jutustamistraditsioonid omakorda käitumismudelite omaksvõtule ja kuidas vastav pärimus toob kaasa muudatusi inimese enesetundes. Seega ei tundugi kaitsemehhanismide seisukohalt olevat erilist vahet, kas tegemist on üleloomu-

liku või objektiivselt reaalse füüsilise ohu tunnetamisega. Olen seisukohal, et paljud kogemused saavad tähenduse ja kuju suuresti just verbaliseerimise käigus ja ühtlasi muudab nimelt jutuvormis esitamine need uurijale ja teistele kõrvalseisjatele kättesaadavaks. Seega pean pisut ettevaatamatuks selliseid seisukohti nagu James McClenonil, kes väidab, et „imetabased (*wondrous*) sündmused on rahvapäraste uskumuste baasiks“ (1994: 10). Leian, et pole põhjendatud rääkida inimeste poolt reaalsena tajutavatest ja müstilistena tõlgendatud kogemustest kui uskumuste baasist, kuna – nagu juba eespool osutatud – tegemist on pigem vastastikmõjuga kogemuste, usundiliste eelteadmiste, uskumuste ja tõlgenduste vahel. Võime kogeda anomaalseid kogemusi, seega ka näiteks üleloomulikku kaitset võib küll põhimõtteliselt olla inimese kaasasündinud omadus (vrd McClenon 1994), kuid valikud, millistest usundilistest mudelist lähtuvalt keegi end keerulistes olukordades kaitsta püüab, on suuresti kultuuriliselt etteantud.

Olulise lisanüansi pakkus minu mõttekäikudele sotsioloog Zygmunt Bauman raamat „Liquid fear“ (2006), mis kirjeldab tänapäeva arenenud maailma hirmude spetsiifikat ja viise, kuidas meedia ja võimustruktuurid rakendavad neid hirme masside üle kontrolli teostamisel. Autor väidab oma teoses, et inimestel puuduvad selliste hirmude vastu mentaalsed abivahendid, kuna olukord on varasemate, stabiilsema iseloomuga ühiskondadega võrreldes seniolematu. Folklorist Linda Dégh selgitab hirmude taastootmise teemat vastavate tänapäevamuistendite leviku kaudu: „Muistendeid ei vahendata mitte ainult suuliselt, vahetus suhtluses, vaid need ilmuvad ka ajakirjanduses, raadios ja televisioonis, lõpututel internetilehekülgedel, meili teel, hoidmaks elus uusi „hirmu kultuuri“ laineid“ (Dégh 2001: kaanetekst). Leian, et muistendite ja üldisemalt usundilise pärimuse puhul on põimunud siiski kaks poolust: lisaks „hirmu kultuurile“ võib nende lugude puhul rääkida ka hirmudega toimetulemise kultuurist ehk teatavast julgestusfunktsioonist, mille tagavad neis leiduvad juhised õigeaks käitumiseks ja ohtude vältimiseks. Siit jõuame välja minu töö aluseks olevate põhihüpoteesideni – nimelt postuleerin, et usundiline pärimus pakub teatud kultuuriomaseid „psühholoogilisi abivahendeid“ (*tools*) (Vygotski 1978: 36jj), „elamiseks vajalikku varustust“ (*equipments for living*, Burke 1973: 304), see tähendab juhiseid ja võtteid enda kaitsmiseks, suurendades sel moel inimese subjektiivset kindlustunnet. Lähtun seisukohast, et kaitsemaagia ja muude usundiliste kaitsemehhanismide kasutamise ajendiks ei ole tihtilugu mitte soov tegeleda maagiaga või astuda kontakti üleloomulike jõududega, vaid pigem vajadus leida praktiline lahendus mingile probleemile – sellele huvifookusele viitabki termin „pragmaatika“ minu töö pealkirjas. Ühtlasi püüan näidata, et ka kirjapandud teksti põhjal (arhiiviteksti ja internetifoorumi teksti põhjal) on võimalik teha järeldusi inimeste kultuuriliselt ja usundiliselt määratletud käitumise kohta. Väidan, et selline käitumine võib olla ajutine, lähtudes tunnetatud ohu või ebakindluse ning emotsionaalse stressi intensiivsusest ja kestusest. Usundiliste kaitsemehhanismide vitaalsuse põhjuseid tänapäeval seostan aga vähemalt osalt just Zygmunt Baumani raamatutes (2000, 2006) kirjeldatud „voolavale modernismile“ (*liquid modernity*) omaste hirmufenomenidega.

3. Uurimisallikad

Usundiliste kaitsemehhanismide avaldumine ei piirdu mingi ühe kindla pärimusvaldkonna või žanriga. Käesolev töö keskendub küll eelkõige folkloorile, mis on kokku võetav terminiga „usundiline pärimus“, kuid samalaadseid kaitsemehhanisme võib täheldada näiteks naljandites ja nii mõnedki vanasõnad on kui imperatiivses vormis enesekaitsejuhised, milles on kohati täheldatav teatav kaitsemaagilistel uskumustel põhinev moment (nt vanasõnas „Ära hõiska enne õhtut“). Materjali žanrilise kuuluvuse täpne väljaselgitamine pole ka töö eesmärk. Vastavate uskumuste ja nendest ajendatud käitumisviiside üks keskseid telgi on füüsilises või psühholoogilises mõttes ellujäämine või enda turvaliselt tundmine – ja seda sõltumatult vastava teksti žanrist.

Töö allikmaterjal on mitmekülgne – kasutan nii vanemaid käsikirjalisi arhiivitekste kui tänapäevast tekstilist folkloorset materjali, muuhulgas uurin massimeediatekste ja nende kommentaare ning neis leiduvaid stereotüüpseid ja folkloorseid elemente, kuna olen neid valdkondi käsitledes leidnud huvitavaid seaduspärasusi. Väitekirjas tehtud järeldused põhinevad niisiis tekstivormis esitatud sedastustel ja isegi mitteverbaalse kommunikatsiooni kohta tehtud tähelepanekute aluseks on tekstid, kuna minu üks olulisi uurimishuvisid ongi jälgida viise, kuidas teatavaid käitumuslikke, tunnetuslikke või mitteverbaalseid protsesse sõnastatakse. Vanem pärimusmaterjal liigitub peamiselt muistendite ja memoraatide alla, osa tänapäevast materjali on aga sedavõrd fragmentaarne, et seda peaaegu polegi alust nimetada klassikalises mõistes pärimustekstiks, näiteks lastetusega seotud pärimuses, millest on juttu neljandas artiklis, torkasid silma põgusad sedastused, mida ma olen nimetanud mikronarratiivideks – neil puudub loo struktuur, kuid need kannavad siiski olulisi hoiakuid, tähendusi ja metafoore ning kujutavad endast sageli aastatepikkuse narratiivse mõtestamise tulemit. Niisuguses vormis esitatud teabe jälgimine ongi võimalik peamiselt just tänapäevase materjali puhul (nt internetifoorumites ja ajalehtede veebikommentaariumides leiduvad tekstid, intervjuud, küsitluste vastused), kuna vanema pärimuse kogujad keskendusid valdavalt väljakujunenud struktuuri ja äratuntava süžee pärimustekstide talletamisele ning ei tarvitsenud sellist materjali kirja panna.

Teises artiklis vaatlen mentaalseid ohukaarte ehk narratiivsete representatsioonide baasil koostatud mõttelisi kaardilisi kujutisi, mis toimivad turvalisuse tagamise abivahendina, kuid nendegi puhul saan lähtuda ainult nende verbaliseeritud ehk tekstilisest vormist, mis jõuab minuni muistendite, memoraatide ja foorumiarutelude kaudu. Kahtlemata on selliseid mentaalseid maa-kaarte, mis on inimeste peas ilma verbaliseerimata talletatud, tunduvalt rohkem, kuid uurijal puudub neile ligipääs. Siiski on olemasolevate tekstide põhjal võimalik järeldada, et usundiline või kultuslik miljöo (vt termini kohta pikemalt Kürti 2001, Campbell [1972] 2002) või laiem kommunikatiivne väli (Bauman 2008: 33), mille mõjusfääris ohukohtade ja ohukaartidega seotud teabe vahendamisprotsess toimub, hõlmab nii tekstid, nendega seotud kohad ja muud keskkonnast tulenevad elemendid kui ka kehalised ja meelelised aistingud ning

nende tõlgendamise. Ülo Valk ja Marion Bowman märgivad koha ja ümbruse rollile osutades: „Paljud üleloomulikke kogemusi käsitlevad narratiivid on füüsilise ja sotsiaalse ümbrusega nii tihedalt läbi põimunud, et kipub kergesti ununema, et need kuuluvad tekstilisse maailma“ (Bowman, Valk 2012: 8). Leian, et tekstiline maailm on nii või teisiti meelelisest kogemusest lahutamatu ja see muudabki kogemusele ligipääsu üldse võimalikuks. Kokkuvõttes kujutab inimkogemuse lahtikodeerimine pelgalt teksti põhjal folkloristile ühelt poolt küll parajat katsumust, kuid teisalt kogeja varemkuuldud tekstid ka suunavad tema muidu raskesti tabatavat meelelist kogemust ning tema kogemusejärgselt loodud tekstid võimaldavad seda kirjeldada ja kaasinimestele vähemalt mingil määral mõistetavaks muuta (võrreldavaid mõtteid emotsioonide lahtikodeerimise kohta teksti kaudu pakub Spieker 2012).

Kuna kogu usundiliste kaitsemehhanismide teemalist materjalimassiivi pole võimalik ammendavalt ja selgepiirilisel esitada, pakub käesolev töö vaid mõned valitud teemakohased näited, et avada ja läbi kirjeldada olulisemad mentaalse enesekaitse puhul täheldatavad põhimõtted. Vanema pärimuse osas tugineb doktoritöö peamiselt Eesti Rahvaluule Arhiivis leiduvatele käsikirjalistele pärimustekstidele, mis hõlmavad heterogeenset usundilist materjali kogu Eestist. Konkreetsete artiklite puhul on kitsendatud uuritavat rühma (nt viljatusprobleemiga inimesed, kelle vaatenurkadega tutvumiseks viisin läbi selleks otstarbeks koostatud küsimustikul põhinevad välitööd) või teemavaldkonda (nt mitteverbaalsuse kajastumine tekstis, ohukohad ja nende kaardistamine). Püüdsin doktoritöösse kaasata just need aspektid, rühmad või uskumustetüübid, mida seni on vähem uuritud. Kahe esimese artikli puhul pärineb oluline osa näitetekstidest katkupärimusest, kuna see on valdkond, millega olen seoses antoloogia „Eesti katkupärimus“ (1997) koostamisega aastaid tegelenud. Katkupärimus väärrib tähelepanu juba seetõttu, et katku võib pidada üheks enim Euroopa kultuuri ja mentaliteeti mõjustanud haiguseks – selle inspireeriv mõju pärimusele, kunstile, kirjandusele ja muusikale jätkub õigupoolest tänini.

Uuema pärimuse vaatlemisel kasutasin lisaks valikuliselt viimase kümne-konna aasta (töö esimese artikli puhul umbes viieteist aasta) ajaleheartikleid, internetikommentaariume ja sotsiaalmeedia postitusi, samuti üksikisikutega tehtud intervjuusid ja küsitluskavade vastuseid, mida säilitan isiklikus arhiivis. Olgugi et kõik tsiteeritud foorumipostitused ja ajaleheartiklite kommentaarid on pärit avalikust internetiruumist ja seega kõigile nähtavad, ei olnud need sinna tõenäoliselt kirjutatud arvestusega, et neid kasutatakse uurimistöö materjalina – seetõttu asendasin omalt poolt minu arvates pisutki mõnele konkreetsele isikule viitavad kasutajanimed lühendkodeeringutega. Samuti olen anonümiseerinud intervjuudena kogutud materjali esitajate andmed, säilitades ainult viite soole, vanusele, kogumiskohale- ja ajale. Näitetekstid on esitatud originaalkujul või minimaalsel määral keeleliselt toimetatuna.

Kuna neljanda artikli puhul on tegemist tundliku ja delikaatse uurimisvaldkonnaga, oli otstarbekas koguda selle allikmaterjali algusest peale anonüümse küsitlusankeedi vormis. Nimetatud kogumisviisil on puudusi, kuna see ei võimalda uurija ja vastajate vahelist dialoogi, mistõttu puudub võimalus

esitada täiendavaid täpsustavaid küsimusi, uurida täiendavalt reaktsioonide või emotsioonide kohta. Teisalt aga võimaldas selline küsitlemismoodus vastajatel keskenduda ausalt just neile valdkondadele, mis olid neile südamelähedased.

FOLKLOOR KUI MENTAALSE ENESEKAITSE VAHEND

Võib väita, et domineerival osal usundilisest pärimusest on teatav psühholoogiline kaitsefunktsioon, kuna see folkloor sisaldab viiteid, kuidas struktureerida ja seletada muidu kaootilist maailmatoimimist, muutes selle vähemalt näiliselt stabiilsemaks ja etteaimatavamaks, ning annab juhiseid selles turvalisemaks navigeerimiseks. Paljud – peamiselt psühholoogitaustaga – autorid on uurinud küsimust, kuivõrd aitavad religioossus ja üleloomulikud uskumused inimese tervisele, heaolule ja turvatundele kaasa, ning on püüdnud seda spetsiaalsete eksperimentide käigus objektiivselt välja selgitada (vrd kokkuvõtlik ülevaade Jonas, Crawford 2003). Näiteks üks 1991. aastal läbi viidud uuring Lahesõja piirkonnas elavate inimeste kohta näitas, et vähemalt mõningate ohustatud aladel elavate inimeste puhul toimisid üleloomulikud uskumused stressi vähendavalt (Keinan 1994: 48jj). James Tucker räägib laiemalt üldistades *new age* vaimuse teraapilisest loomusest (Tucker 2002: 46). Keskendutud on ka subjektiivsele mõjule. Stuart Vyse üldistab maagiaskumuste populaarsuse põhjuseid analüüsides, et positiivne „enesepettus“ on normaalse ja eluterve inimtoimimise puhul tüüpiline ning realistlik olukorra hindamine ja positiivsete illusioonide kadu on pigem levinud depressiivsete inimeste seas. Vyse osutab mitmetele psühholoogilistele uurimustele, mis kinnitavad, et stressi või ohu olukorras kasutatavatest maagilistest rituaalidest tulenevat kontrollitunnet võib pidada psühholoogilise toimetuleku mõttes väärtuslikuks (Vyse 1997: 132). Gustav Jahoda leiab oma usundipsühholoogiat käsitlevas raamatus, et uskumused võivad avaldada indiviidi psühholoogiale positiivset mõju, aidates luua subjektiivse võimu-, kontrolli- ja etteaimatavuse tunde ning seega vähendades ärevust, mis võiks pärssida ohuolukorras otstarbekat käitumist. Ta ütleb kokkuvõtvalt, et üleloomulikud uskumused on „tihedalt seotud meie mõtlemise, tundmise ja keskkonnale reageerimise põhiliste viisidega, olles lahutamatu osa kohastumismehhanismidest, milleta inimkond ei suudaks ellu jääda“ (Jahoda 1969: 134jj). Ka mina ei lähtu järgnevas sellest, kuidas usundiliste kaitsemehhanismide rakendamine inimestele objektiivselt mõjub ja kas need reaalselt turvalisust suurendavad, vaid mind huvitab just subjektiivse tunnetuse aspekt.

Mõned autorid on osutanud, et usundiline folkloor võib, vastupidi, mõjuda ka ärevust ja hirme suurendavalt (nt Homans 1941, Olson, Cavender 2009: 71), näiteks panna inimesi kartma tulnukate, vaimude, energiavampiiride ja teiste isikute või olendite usundiliselt mõtestatud agressioone. Nimetatud mõjude ilmnemisele viitasid vahel ka informantide endi kirjeldused, nõnda seostab üks foorumikasutaja usundiliste hirmude teket vastavate meediaeesituste mõjuga: *Kardan minagi selliseid asju [st üleloomulikke rünnakuid], kõiges selles on süüdi venemaa selgeltnägijate saade.. varem siukest hirmu polnd* (<http://www.buduaar.ee>, kasutaja: kätü, juuli 2012). Randall Styers on maagia negatiivseid aspekte välja tuues väitnud, et maagiale tuginemine paneb inimesi loobuma arvestamast oma tegelike võimetega ja lootma probleemsetel hetkedel

imedele, see aga kujutab endast ohtu sotsiaalse korra produktiivsele toimimisele (nt Styers 2004: 196). Olen selliste väidetega vähemalt osaliselt päri, ent, nagu juba öeldud, keskendun käesolevas individuaalsele kaitsetajule, kuigi kirjeldan ka selle seoseid hirmude manifesteerumisega.

Järgnevalt selgitan, mida mõtlen, kui nimetan folkloori mentaalse enesekaitse vahendiks, samuti piiritlen terminit „usundilised kaitsemehhanismid“.

- Usundiliste kaitsemehhanismide all mõistan usundilistel kujutelmadel põhinevaid viise, mida kasutatakse ohtude, eluraskuste või kriisisituatsioonide mõtestamiseks ja enda kaitsmiseks nende kahjustavate mõjude eest.
- Usundilistel kaitsemehhanismidel võivad olla väga mitmekülgsed avaldumisvormid: esemelised (nt amuletid, ikoonid), käitumuslikud (nt rituaalsed tegevused, nagu risti ette löömine ohuolukorras, aga ka tabude järgimine), verbaalsed (nt loitsude lausumine, sõnatabud), tõlgenduslikud-tunnetuslikud (nt teatud olukordade tõlgendamine ja tajumine üleloomuliku kaitsena), narratiivsed (nt kogetud raskete olukordade narratiivne mõtestamine) ja kombineeritud (nt üle öla sülitamine ärasõnamise kaitseks kombineerib nii verbaalse väljaütlemise „ptüi-ptüi-ptüi“ kui vastava rituaalse käitumise; niisuguse akti tajumine ohu ärahoidjana mingis konkreetses olukorras võib omakorda saada narratiivse väljundi).
- Kuigi mitmed psühholoogilised ja teoloogilised uurimused on püüdnud välja selgitada just kristluse positiivset mõju (nt palvetamise, piibli lugemise, pastoriga vestlemise kaudu) inimese mentaalsele toimetulekule kriisihetkedel (vt sellest pikemalt nt Pargament 1997), on kanoonilise kristluse ja rahvausundi elemendid tänapäeval sageli kombineeritud (nt võivad uusvaimsuse uskumused kaasata kaitsjana nii tulnukad kui Jeesuse), seetõttu pole käesolevas töös neid kujutelmi püütud lahus hoida – lähtun avaramast ainekäsitlest, mis hõlmab terminiga *vernacular belief* (Primiano 1995: 41jj) kokkuvõetava materjali.
- Rääkides selliste mehhanismide kaitsvast funktsioonist mõtlen subjektiivset kaitsetaju selle sõna laiemas mõttes, sealhulgas füüsilise turvatunde suurenemise, kontrolli- ja kindlustunde saavutamise, emotsionaalse stressi, lootusetuse, hirmu ja ärevuse vähenemise näol.
- Kaitsemehhanisme on võimalik jagada aktiivseteks (nt püüded mõjutada üleloomulikke olendeid käituma endale soodsas suunas), passiivseteks (nt teatud märkide jälgimine ja vältiv käitumine) ja tõlgenduslikeks, kuid ka siin esineb teatavaid kattumisi – näiteks mentaalsed ohukaardid toimivad nii ruumis orienteerumise abivahendina, kui ka käitumisinstruktsioonidena, mis mõjustavad indiviidi liikumisvalikuid ja -viise; ohule viitavate endemärkide tuvastamine võib tingida aktiivsete kaitserituaalide kasutamise või ennetele alternatiivsete positiivsete narratiivsete tõlgenduste otsimise jne.

Omakorda on eristatavad kaks suuremat kaitsemehhanismide kategooriat:

- 1) kasutajate poolt konkreetselt kaitseotstarbel läbiviidavad rituaalid või muud maagilise teadmuse rakendamisviisid ehk tegevuste kogum, mille kohta kasutan järgnevas terminit „kaitsemaagia“;
- 2) käitumis- või verbaliseerimismoodused, mida kasutajad ise tingimata kaitseotstarbelisena ei määratle ega teadvusta, kuid mille juures uurija täheldab siiski teatud seaduspärasusi, mis viitavad nende toimimisele kaitsemehhanismi funktsioonis. Seega on viimase kategooria puhul just uurija-folklorist see, kes analüüsib argisuhtlust, -käitumist ja -olukordi vastavast vaatepunktist, tõmmates usundiliste reageerimis- ja mõtestamisviiside vahele üldistavaid paralleele.

Õigupoolest pole ka termin „kaitsemaagia“ algselt olnud rahvapärane, vaid see on folkloristide ja muude kultuurikirjeldajate juurutatud analüütiline koondtermin, mis eelkõige just vanemates pärimustekstides sellisena kasutust ei leia. Kaitse-eesmärgiline maagia ise on olnud kahtlemata läbi aegade väga laialdaselt tuntud, kuid selle kohta ei kasutatud nimetatud terminit, vaid pigem pikemaid tegevust kirjeldavaid lahtiseletusi: 19.–20. sajandi arhiivitekstides räägitakse muuhulgas „viguritest“ või „kunstidest“, mõeldes nende all maagilisi võtteid, mille eesmärk on enda, lähedaste või vara kaitsmine ning halva ennetamine. Tänapäeval on termin „kaitsemaagia“ maagiakirjanduse ja osalt ka folkloristide tööde kaudu jõudnud ka tavakasutusse ja inimesed võivad mingit rituaali kommenteerides ka ise öelda, et tegemist on kaitsemaagiaga, näiteks ühes hiljutises foorumiarutelus, milles teemalgataja palus abi enda kaitsmiseks surnud sugulaste eest, soovitab üks vastaja: „*Mingi kaitsemaagia nipi pead leidma selle vastu, maagiline kaitsering vms. Üks hea raamat selle kohta on Reet Hiimäe „Kaitsemaagia“, kirjutab kuidas vanal ajal eestlased ennast kaitseid*“ (<http://naistekas.delfi.ee/foorum>, 28.10.2013).

Tuleb veel lisada, et kaitsemaagia on kohati kattuv ja ühtesulav tõrjemaagiaga ning ka vastavaid termineid võidakse kasutada sünonüümidenä. Põhiliseks erinevuseks nende vahel on tegevuse iseloom: tõrjemaagia on seotud rohkem millegi juba kohaloleva või läheneva (haigus, nõidus) aktiivse tõrjumisega, kaitsemaagias on aga põhirõhk ennetusel – püüdel vältida negatiivse ilmumist kas antud hetkel või tulevikus. Ent on ka tegevusi, mille eesmärk on ühtaegu nii tõrjumine kui kaitsmine (Hiimäe 2012: 15).

Kuid enne, kui ma asun kirjeldama konkreetsemalt kaitsemaagiat ja muid pärimuslikke kaitsemehhanisme, on asjakohane määratleda üldisemad terminid „maagia“ ja „maagiauskumustest tulenev käitumine“ ning peatuda nende kasutamise seoses tõstatatud probleemkohtadel, kuna just need terminid moodustavad laiema tõlgendusraami paljudele käesolevas töös vaadeldavatele nähtustele. Wouter Hanegraaff on tähelepanu juhtinud ohtudele, mis kaasnevad selliste üldterminite nagu „maagia“, „okultism“, „müstitsism“, „esoteerika“ kasutamise, osutades, et need on nii laia tähendusväljaga ja hõlmavad nii suure amplituuda praktikaid ja ideid, et see muudab nende kasutamise ülimalt probleemseks (Hanegraaff 2016: 396). Hanegraaff märgib kriitiliselt: „Suurt hulka erinevaid praktikaid ja uskumusi on nimetatud ühel või teisel ajaperioodil,

ühes või teises kontekstis maagiaks – alati lähtuvalt spetsiifilistest intellektuaalsetest kontekstidest ja muutuvatest tingimustest, mistõttu püüd taandada neid kõiki mingile abstraktsale ülikategooriale on lootusetu ettevõtmine“ (samas: 399) ning lõpetab retoorilise küsimusega: „Näiteks mis on deemonite väljakutsumisel ühist horoskoopide koostamise või kujude alkeemilise elustamise või amulettide tegemisega?“ (Hanegraaff 2016: 396). Minu hinnangul on termin „maagia“, veelgi enam aga „kaitsemaagia“ siiski kõnekas ja osutab selgelt teatud spetsiifilisest toimumisprintsipiist lähtuvatele mõtlemis- ja tõlgendusviisidele. Pealegi räägivad uurijad enamasti maagiast siiski mingis spetsiifilises kasutuskontekstis ning konkreetsete näidete ja väljundite valguses, mitte abstraktse üldkategooriana. Ka minu peatükis „Kaitsemaagia“ esitatud põgusale ülevaatele on võimalik leida detailsem ja näitetekstidega varustatud teemakäsitus raamatust Hiimäe 2012.

Kui soovida aluseks võtta mingi konkreetsem maagia baasdefiniitsioon, siis olen ühel meelel usundiuurijatega, kes on seisukohal, et maagilistele tõekspidamistele on omane lähtumine teatavate üleloomulike jõudude või kausaalsuste olemasolust, mis ei ole küll leidnud teaduslikku tõestust, kuid mida kasutaja ise peab võimalikuks, samuti arusaamast, et neid jõude on võimalik teatavate manipulatsioonide abil enda kasuks rakendada (vrd Brückner 1970: 786; Petzoldt, Hiimäe 2015: 20jj). Nagu ma neljandas artiklis lähemalt kirjeldan, leidub tänapäeval maagilise mõtlemise väljendusi lastetuse ja muude keeruliste meditsiiniliste seisunditega seoses, kuid ka mitmesugustes teistes ebakindluse ja ohu olukordades. Seega mõistan järgnevas maagiliste uskumuste ja usundilise käitumise all korduvaid mõttemudeleid ja rituaalse iseloomuga suunavaid tegevusi, millel on lisaks täheldatav teatav sarnasus traditsioonilise usundi maagiaprintsiipidega.

Maagiliste, eriti aga kaitsemaagiaks liigituvate lähenemiste ja mõttemudelite jätkuvat populaarsust kinnitavad viimastel aastatel Eestis tehtud representatiivsed statistilised uuringud, kusjuures ülekaalus on eelkõige nn valge maagia valdkonda kuuluvad kujutelmad ja käitumisviisid ning sellist maagiat võidakse rakendada ka püüetes väärata tulevikus juhtuda võivat halba (nt muuta karmat või saatust). 2015. aasta avaliku arvamuse küsitlusest selgus, et 90 protsenti vastanutest usub karma seadusesse ehk sellesse, et nii tehtud halb kui hea tulevad inimesele mingil moel tagasi (41% täiesti nõus, 49% pigem nõus), 81% vastanutest kinnitas, et on täiesti nõus või pigem nõus väitega, et mõnedel inimestel on võimalik tulevikku ette näha, 62% pidas aga võimalikuks, et mõnedel sensitiivsetel inimestel on võime haigeid tervendada. 54% vastanutest oli nõus või pigem nõus väitega, et inglid kaitsevad ja aitavad inimesi. Seda, et inimeste iseloomu ja saatust mõjutab tähtede või planeetide seis sünnihetkel, pidas võimalikuks 54% vastanutest. Veerand vastanuist kinnitasid, et neil on talisman või muu tähenduslik ese, mis neid kaitseb (Saar Poll 2015). 2010. aastal sama firma poolt läbi viidud küsitluse kohaselt usub talismanide kaitsejõusse 28% vastanuist, 38% vastanuist nõustus väitega, et teatud maagiliste toimingute või rituaalidega on võimalik mõjutada sündmuste käiku ja teisi

inimesi, 58% oli päri, et teatud märgid ja ended võivad elu pöördelisi sündmusi ennustada (Saar Poll 2010).

Samas on eriti just tänapäevase maagiakasutuse puhul iseloomulik, et maagiavõtteid kasutatakse piiratud aja jooksul ning võidakse neist olukorra normaliseerudes, neis pettudes või uute äratundmisteni jõudes distantseeruda, samuti võidakse olenevalt kontekstist mõningaid uskumusi naeruks panna või tõsiselt võtta. Seetõttu ei ürita ma järgnevas näidata maagilisi uskumusi vastandatuna teadusele või teaduspõhisele meditsiinile, kuna mõlemast valdkonnast pärit lähenemised võivad esineda kombineeritult või sujuvalt vahelduda. Pealegi kehtib tänapäevase maagiakasutuse kontekstis sageli paradoks, et seostamist üleloomulikkusega võivad ajendada vägagi ratsionaalsed ja pragmaatilised põhjused.

Järgnevas esitangi mõned selgitavad märkused selle kohta, millised on usundilise pärimuse seosed uskumisega, kuna üks minu olulisemaid hüpoteese seoses tänapäeva usundi pragmaatikaga puudutab usundiliste kujutelmade omaksvõtu ajutist iseloomu. Samuti on asjakohased selgitused kausaalse mõtlemisega seotud usundiliste kujutelmade minakesksuse kohta, kuna see aspekt on minu silmis usundiliste kaitsemehhanismide ilme kujunemisel määrava tähtsusega.

1. Üleloomulikust kausaalsusest lähtuvad usundilised kujutelmad ja nende minakesksus

Üleloomuliku kausaalsuse, täpsemalt indiviidi või kollektiivi süül ja üleloomulikul karistusel põhinevate seletusmustrite puhul tundub asjakohane rääkida nähtusest, mida antropoloog Dan Sperber nimetab terminiga “ideede epidemioloogia”, mõeldes selle all, et sarnaste fenomenide käsitlemisel ilmnevad pärimuses teatud universaalsed jooned ning samuti aktiveeruvad iga võrreldava ohu ilmumise korral uuesti võtted, mille eesmärgiks on ohu kõrvaldamine (Sperber 1996: 50). Vaatlesin sellist jutu- ja käitumismotiivide taasilmumist põhjalikumalt seoses epideemiaid puudutavate rahvajuttudega, kui märkas, et tänapäevastes aidsiproblemaatikat käsitlevates juttudes on mõndagi ühist hiliskeskaegsete katkumuistenditega patuoina otsimisest ja jumalavihast (vt teemast pikemalt Hiimäe 1999, Hiimäe 2004: 74). Nimelt sai 14. sajandi suurte katkuepideemiate ajal üldiseks arvamus, et katku on saatnud jumal inimestele nuhtluseks pattude eest, kuid selliseid ideid leidub juba piiblis ja need taaselustusid uuesti seoses AIDS-i ja teiste nn moodsate epideemiatega 1990. aastate lõpus. Hiljem täheldasin, et ohtude või õnnetuste seostamine üleloomuliku karistusega ning jõupingutused selle karistuse peatamiseks või enda kaitsmiseks selle teostumise eest kas käitumisviiside muutmise, ennetusrituaalide või muude kaitsevõtete on palju üldisemad.

Ka Saksa ajaloolane Peter Dinzelsbacher (1996: 246) nendib, et praegusajalgi võib märgata katastroofide puhul käitumismustreid, mis koosnevad süü-

kompleksidest, enesekaristustendentsidest ja põhjuste personifitseerimisest. Saksa etnoloog Bernd Rieken osutab samalaadsete mõttemallide ja argumentatsioonimustrite esilekerkimisele 21. sajandil seoses looduskataklüsmidega, tuues näiteks usufanaatikute väite, mille järgi 2005. aastal möllanud orkaan Katrina oli jumala viha väljendus ja tabas New Orleansi piirkonda seal levinud voodookultuse tõttu (2008: 108). Sellele seletusele sekundeeris New Orleansi linnapea Ray Nagini väide, mille kohaselt orkaan oli jumala karistus Ameerika Ühendriikide sissemarsi eest Iraaki (Epley 2015: 91). Sarnased seletusviisid seostati 26. detsembril 2004. aastal suuri alasid uputanud tsunamiga, mida taas tõlgendati jumala või muude mütoloogiliste olendite vihaga. Ähvardavate üleloomulike olenditega seotud usundilised kujutelmad võivad omandada väljundi isegi kollektiivse visuaalse vormi näol – nõnda väitsid paljud inimesed, et ühel 2001. aasta 11. septembril Maailma Kaubanduskeskuse tornide kokkukukkumisest tehtud fotol on hoonetest tõusvas suitsus näha kuradi nägu (Epley 2015: 92).

Riekeni hinnangul ei kuulu sellised argumenteerimisviisid nüüdisaja peavoolumõtlemisse, kuid aktiveeruvad sellegipoolest eelkõige just ohu- ja kontrollimatuse tunde suurenemise korral. Rieken osutab kausaalsete seletusmustritega seoses usundipärimuse minakesksusele – kõik ümbruses toimuv (nt ikaldus, õnnetused, vägivald, haigus, epideemia ohvriks langemine või ellujäämine) seostatakse otseselt pärimustekstis kujutatud inimese õige või vale käitumisega ja kui vale käitumine on välja selgitatud, on võimalik end edaspidi kaitsta ebasobiva käitumise vältimise kaudu (vrd Rieken 2008: 115–116).

Psühholoog Ellen Langeri töö kontrolli-illusioonist haakub samuti minakeskse ehk antropotsentristliku arusaamaga maailma toimimisest. Langer märgib, et üldiselt kalduvad inimesed nägema olukordade põhjuseid iseendas, seda isegi olukordades, milles nad ei saa toimuvat objektiivselt mõjutada. Siit tuleneb loogiliselt püüe saavutada olukorra üle kontroll vähem või rohkem maagiliste vahendite ja rituaalidega, mille kasutajaks on seesama inimene (vrd Langer 1975). Antropoloog Pascal Boyer seostab inimeste kalduvust tajuda protsesside taga teadlikku (ükskõik kas üleloomuliku või inimliku päritoluga) mõistuslikku tegutsejat universaalsete kognitiivsete reaktsioonidega (Boyer 2001: 144), kuid samas on selge, et üleloomuliku kausaalsusega seotud mõttemustrid ei avaldu kõigil inimestel ühtviisi. Psühholoogid on püüdnud välja selgitada ka inimtüüpe, kes kalduvad seostama nähtuste põhjuseid rohkem väliste üleloomulike teguritega, nagu hea õnn või saatuse (Siikala 1986: 150; Schippers, Van Lange 2006: 2537). Mina oma tähelepanekute põhjal ei julgeks – eriti tänapäevase pärimuse puhul – nii põhjapanevaid üldistusi ühe või teise inimtüübi kohta siiski teha, seda eriti uskumise ja mitteuskumise vaheldumise ja simultaansuse fenomeni valguses, millest tuleb juttu allpool. Põhjuslikkusega seotud kujutelmad tunduvad seostuvat mitte niivõrd mingi teatud isiksuse-tüübiga, vaid pigem teatud olukordadega. Nimelt näib intensiivse ohu või suure mure korral protsesside taga põhjuslike seoste nägemine ja nähtamatu mõistusliku jõu või rünnaku tunnetamine toimuvat kergemini kui tavaolukorras. Vastav osutus leidub ka paljudes memoraatides, näiteks: „*Rasketel hetkedel*

muidugi hakkad mõtlema, et oledki mingi needuse küüsis, aga ratsionaalselt ma seda ei usu (N5 – naine, vanusevahemik 25–30, 2015). Igal juhul on ka psühholoogilised katsed kinnitanud, et inimesed tajuvad üleloomulikku kausaalsust ja nähtamatu mõistustliku jõu tegutsemist rohkem just pingelistes ning ettearvamatutes olukordades (vrd Epley 2015: 108).

Mitmed autorid on seostanud selliseid üleloomuliku kausaalsusega seotud kujutelmi lisaks nn õiglase maailma hüpoteesiga. Selle vaatenurga kohaselt on inimestel vajadus uskuda, et maailm on õiglane paik, milles igaüks saab just seda, mille on ära teeninud. See lähenemine võimaldab juhused välistada ning pidada võimalikuks ainult otseseoseid käitumise ja tagajärgede vahel (Schipers, Van Lange 2006: 2534). Niisuguste uskumuste loogika võimaldab mõttekäigu: „Seni, kui ma olen hea inimene ja käitun õigesti, ei saa mind miski ohustada.“ Õiglase maailma hüpoteesiga on korrelatsioonis suur osa muistendite ja usunditeateid, milles tuuakse ära põhjused (ebaõige käitumine, tabude vastu eksimine), miks mõni inimene satub ebaõnne või maagilise kahjustamise ohvriks ja teised mitte. Ehk nagu märgib Saksa kirjandusteadlane ja folklorist Max Lüthi muistendite kontekstis, on muistendite funktsioon inimese hoiatamine eelkõige tema enda eest ning vajakajäämistele osutamine inimese käitumise juures aitab teda kokkuvõttes kaitsta (Lüthi 1980: 234). Õiglase maailma hüpotees näib laienevat ka deemonlikule maailmale (või demoniseeritud inimestele, nagu terroristid), kuna isegi kõige deemonlikumaid olendeid kujutatakse enamasti järgimas teatavaid õigluse ja moraaliprintsipe, nagu sõnapidamine, heateole heaga vastamine jms (vrd Hiimäe 2004: 70). Esitan selle tähelepaneku kohta järgnevalt kaks näidet – ühe vanemast ja teise tänapäevasest pärimusest, et näitlikustada kirjeldatud mõttemalli korduvust laiemas ajadiapsoonis.

Korra läinud mees õhtul kodu poole. Näeb, teel külamees vankri juures askeldamas. Külamees paluma: „Kulla mees, ole hea, tule appi. Minu vankri telg katki. Ma ei pääse enam edasi!“ Mees paluja vankrit vaatama – vankril üleüldse kolm ratast all, telg katki. Mehel kirves kaasas, mees kirves kätte, lähedasse kaaskusse, raiub kase, laasib okstest, viib vankri juurde, seob nõõriga katkise telje külge kinni, ütleb siis katkise vankri omanikule: „Küll nüüd koju pääsed. Kodu võid lasta teha uue telje.“

Külamees tänab parandajat: „Ole terve mind aitamast! Ei ma tule selle eest sinule külaliseks!“ Mees imestab niisuguse ütluse pärast, aga pea selgub: külas surevad kõik inimesed katku, aga vankriparandaja peres ei kellegil vähematki viga (E VIII 28 (120) < Tartu – M. J. Eisen < Sepa eit (1928?); Hiimäe 1997: 271).

Mina usun, et tulnukad on olemas. Paljud kardavad neid, aga mina leian, et neid pole vaja karta. Mina ei ole nende suhtes vaenulik ega agressiivne, ma suhtun neisse sõbralikult ja vahel öösiti mõttes saadan nende poole mõtteid, et ma olen nende suhtes sõbralik. Sest loogiliselt võttes kui mina suhtun neisse sõbralikult, siis ei ole ju neil ka mingit põhjust minusse vaenulikult suhtuda või mulle midagi halba teha (naine, snd 1974, Tartu, 2015).

Nagu näha, on esimene tekst jutustatud pealtnägija positsioonilt – lugu rullub kuulaja ees lahti järk-järgult ja katkuvaimu suuremeelsus aitaja vastu ilmneb alles tagantjärele, loo lõpus. Teise teksti jutustaja aga eeldab juba eos, et üleloomulik olend vastab sõbralikule käitumisele samaga, ning selle seose tajumine tingibki jutustaja ennetava kaitset taotleva käitumise. Tänapäevases suhtluses võidakse üleloomulikule kausaalsusele viidata ka naljatoonis, näiteks öelda mõnda enda suuremeelset tegu kommenteerides midagi sellist nagu „Saingi jälle ühe punkti endale taevasse kirja“ või „Vähendasin oma karma-võlga“. Ent niisugustele seostele viitamine osutab siiski, et vastav usundiline foon vähemalt passiivse potentsiaali näol inim mõtlemises eksisteerib. Või nagu märgib Leena Huima: „Kui keegi räägib saatusest kui jumalast, kellel on tahe ja kes tegutseb, on vastav jõud mingil määral ikkagi rääkija mõistesüsteemis ka sümboli tasemel olemas“ (2001: 74).

Sotsioloog Frank Furedi räägib niisuguste tähenduse, põhjuse ja tagajärje seoste minakeskse otsimise puhul hirmu „kultuurilistest skriptidest“ ehk sotsiaalsetest tähendusloome viisidest, mille mõjud ulatuvad inimestevahelisest suhtlemisest kaugemalegi – poliitikasse ja seadusloomesse: „Iga kord, kui keegi saab mingi kohutava vigastuse või sureb traagiliselt, püüame me näha selles mingit õppetundi, mis aitaks toimunut mõtestada. Fraas 'sellisel asjal ei tohi lasta korduda' väljendab uskumust, et kui me suudame ära tunda mingi tragöödia tõelise tähenduse, siis on võimalik samasuguste ebasoovitavate sündmuste kordumist vältida. [...] Piisab ühest ootamatust õnnetusest, et hakataks nõudma veel rohkem regulatsioone ja ennetavaid kaitsemeetmeid. Midagi tegemine, isegi kui see on vaid avaliku arvamuse küsitluse läbiviimine toimunud õnnetuse kohta, aitab anda tähenduse juhtumitele, mis pole muidu sageli midagi muud kui ilma igasuguse sügavama tähenduseta ebaõnne väljendused“ (Furedi 2002: 10). Seega prevaleerib jätkuvalt eetos, et igale õnnetusele tuleb omistada mingi sisemine sügavam põhjus või leida süüdlane.

Praegusaja Eestis ja mitmel pool mujal Euroopas, kus kanooniliste religioonide mõju inimeste mõttemaailmale on vähenenud, ei domineeri enam elusid suunava ja karistava instantsina isikustatud jumal, vaid põhjuseid otsitakse ka mujalt – näiteks nähakse karistaja rollis teatud määral isikustatud ja mõtlemisvõimelisena tajutud saatust või loodust. Nii leidub ühes foorumi-arutelus seakatku põhjuste üle mõttekäik: *Sigade, kanade ja veiste elutingimused on olematust olematud. Ükskord emake loodus karistab inimesi ja on juba karistanud linnugripiga. Seakatk võiks inimesigi niita ja miljonites* (<http://www.perekool.ee>, 15.08.2015). Samasugune seoseloomine esineb ajakirjandustekstides (nt „Loodus karistas [Sõrve] säärele sõitjaid“, *Õhtuleht*, 15.03.2016). Linnamuistendiliku puändiga on ajakirjanduslik kajastus Ameerika poliitiku Tony Perkinsi kohta: nimelt oli mees varem postuleerinud, et looduskatastroofid on jumala karistus tänapäeva ühiskonnale liigse homosõbralikkuse eest, kuid hiljuti hävis tema enda maja tulvavetes (*Deadstate.org*, 17.08.2016). Viide kirjutisele levis kohe pärast selle ilmumist ka Eesti kasutajate Facebooki seintel kommentaariga, et jumalal paistab olevat väga sarkastiline huumor.

Samuti esinevad verbaliseeritud seletustes võrdlemisi sageli kujutelmad maagilisest kahjustamisest, mille paneb toime teine inimene. Seega pole üleloomulikud motiivid tänapäevastest seletusnarratiividest kuhugi kadunud. Samas on üleminek mütoloogiliste ja ratsionaalsete seletuste vahel, kaasinimesest või vaimolendist lähtuva ohu vahel hägus, mistõttu endiselt kehtib teatud määral põhimõte, mida Yi-Fu Tuan märgib juba vanema pärimuse puhul: „Majasein või linnamüür pakkus nii füüsilist kui maagilist kaitset inimsoost vaenlaste, demonite, halva ilma ja haiguste eest – jõudude eest, mis töid kaasa kaost, hävingut ja surma. Nende vahel polnud selgeid piire: seega võisid inimsoost vaenlased olla ühtaegu demonid; kurjad vaimud võisid ilmuda inimkujul ja haarata võimu inimese tahte üle; äikesepilved olid surnuhingede parved või saadetud nõidade poolt ning epideemiad liikusid läbi linnade surmatoovate aurude ja pilvedena“ (Tuan 2013: 8). Samalaadne ambivalentsus jäi kõlama lugudes, mille 8–12-aastased lapsed rääkisid mulle seoses kujutelmadega hirmuolendi kohta, kes väidetavalt luurab pimedal ajal ühe Eesti väikeasula pargis. Kui küsisin, kas see olend on üleloomulik või inimene, vastas üks 11-aastane poiss: „*Ma ei tea, aga pigem on ta inimene. Aga ta on küürakas, üleinimsuurune ja tal on vahepeal palk käes – nagu pesapallikurikas, aga palgisuurune.*“ Seega jääb kirjeldatud kujutelma puhul olendi staatus ebamääraseks, inimkuju on kombineeritud hiulike omadustega, lisaks on aima-tavad meediamõjud, näiteks viide pesapallikurikale, millest on saanud meedias seoses viimastel aastatel toimunud raskete õigusrikkumistega vägivallakuritegude koondmetafoor (vrd Hiemäe 2013: 44). Samuti viitab meedia kaudu levivatele kujutelmadele võrdlemine Slendermaniga – 2009. aastal ühes internetifoorumis sündinud ja hiljem üha laiemat rahvusvahelist kõlapinda leidnud fiktsionaalse hirmuolendiga –, kuigi pargis tegutsev olend laste sõnul ise ei ole Slenderman (intervjuu poisiga, snd 2005, Tartumaa, 2016). Jääb veel lisada, et kogu laste tõlgendus põhines olendi mitteverbaalse kommunikatsiooni jälgimisel – see on teema, mille puhul ilmnevatest seaduspärasustest räägin pikemalt oma kolmandas artiklis.

Üleloomulike kausaalsete seoste nägemist esineb nii vanades katkumuis-tendites, tänapäevastes inimsuhteid kirjeldavates või raskestiravitavate haigustega seotud narratiivides (vrd nt vähiga seoses Paal 2010a: 13; Paal 2010b) kui ka soovimatut lastetust mõtestavates lugudes. Põhjuslikke seoseid ei kujutata aga lõplike ja vääramatuina, vaid neid on kas isiklike kaitsevõtete või abiliste (kaitseolendid, maagiaspetsialistid) toel võimalik muuta. Näiteks Leena Huima sõnul on üks tähtsamaid korduvkujutelmi eestlaste elulugudes tunnetus, et Eesti rahval on oma saatuse ehk mingi võõra, välise jõu ettemääratud elukäik, mida saab teatud määral tublidusega trotsida (Huima 2001: 73).

Mõningate tänapäevaste kultuuriuurijate arvates kujutab pendeldamine uskumuste vahel, kas elu allub pigem saatusele või inimese enda valikutele, tänapäeva usundis olulist dilemmat, näiteks Utraise, Hovi ja Broo sõnul võidakse mõista saatuse all nii ettemääratud sündmuste käiku kui ka sellesama sündmuste käigu allumist inimese tahte ja tegevusele – viimasel juhul arvatakse, et indiviidid saavad vähemalt teatud määral oma saatusega tingida

või seda ise konstrueerida. Autorid järelavad mitmesuguseid tänapäevaseid usundilisi praktikaid jälgides, et nende kasutajates näib peituvat samaaegselt nii soov teha isiklikke valikuid kui ka uskuda sõltumatult elusid juhtivat saatust (Utrianinen, Hovi, Broo 2012: 67). Sellised üleloomulikke komponenti sisaldavad seletuslood aitavad luua tunde, et inimesel on temaga toimuva üle, aga mõnikord ka mineviku ja tuleviku üle kontroll või siis on seda vähemasti võimalik mingite vahenditega saavutada. Ent teisalt loovad nähtamatu saatuse suunava, rohkem või vähem isikustatud üleloomuliku jõuga või üleloomulikke jõude käsutava inimsoost pahategijaga seotud ohukujutelmad ka eeldused ennetava kaitsemaagia ja muude mentaalsete kaitsemehhanismide kasutamiseks.

2. Usundilise pärimuse ja uskumise vahekordadest

Eelmises alapeatükis tõstatasin juba põgusalt teema, et sugugi kõikide inimeste uskumismäär seoses usundilise pärimusega ei ole ühesugune, lisaks muutuvad ajapikku ka uskumusolendid, kellega aktuaalsed kujutelmad seostuvad. Seoses muudatustega üldises religioosses maailmapildis on püütud juurutada uusi, tervete kogukondade või rahvusgruppide usundilist meelsust iseloomustavaid termineid. Näiteks Ann af Burén (2015) kasutab tänapäeva rootslaste usuelust rääkides terminit „poolilmalik“ (*semi-secular*). Eristatud on ka „postsekulaarse“ ehk „ilmalikujärgse“ (*post-secular*) ühiskonna kategooriat. Moberg, Granholm ja Nynäs osundavad, et näiliselt üksteisele vasturääkivate trendide – usuelulise allakäigu ja religioossete huvide jätkuva elujõulisuse – valguses on uurijad üha välja pakkunud alternatiivseid tõlgendusraamistikke, nagu desekulariseerumine, resakraliseerumine, dekristianiseerumine ning postsekulaarse ühiskonna esilekerkimine, mis kõik viitavad mingitele iseloomulikele protsessidele rahvausus (Moberg, Granholm, Nynäs 2012). Mina pean siinkohal lisaks veel oluliseks välja tuua asjaolu, et uskumise määr ei tarvitse olla ühtlaselt jaotunud ka üheainsa kogukonna ega isegi üheainsa indiviidi raames.

Teoreetilistes aruteludes on korduvalt tõstatatud küsimus, kas terminid „uskumus“ või „usundiline pärimus“ on üldse asjakohased, kuna eriti just tänapäeva jutustamistraditsioonis ei kaasne üleloomulikest nähtustest jutustamisega tingimata nendesse uskumine. Näiteks Willem de Blécourt on väljendanud arvamust, et „uskumuse“ kontseptsiooni kasutamine akadeemilisel otstarbel on sobimatu, kuna sageli on raske määratleda, kas informant „usub“ millessegi või midagi või on tema seisukoht erinevates olukordades muutuv (Blécourt 2012: 9).

Samas on arutlemine ja kohati isegi vaidlemine üleloomulike nähtuste, maagia ja nende tõlgendamisviiside üle olnud üks usundiliste juttude võtmeomadusi juba varasematelgi aegadel ning pelk fakt, et meil pole täit selgust mõne informandi hoiakute suhtes, ei tohiks takistada meid seda terminit kasutamast (vrd samateemaline arutelu Hiimäe 2016b). Lootus jõuda salapärase nähtuste tuumani või tõeni üleloomulike kogemuste kohta ongi sageli põhjus, miks sellised lood üldse tekivad ja miks neid räägitakse. Seetõttu ei

peaks usundit ja usundilisi jutte uurivad folkloristid keskendama oma tähelepanu mitte niivõrd uskumise küsimusele, vaid pigem viisidele, kuidas isikud ja kogukonnad teatud kogemusi verbaliseerivad ja edastavad, samuti tõlgendustele ja kujutelmadele, mis sellega kaasas käivad. Nõustun Lotte Tarkkaga, kes rõhutas ühes oma hiljutises ettekandes karjala loitsude kohta, et sõnamaagia – nagu ka muu usundilise folkloori puhul – ei tuleks tingimata esikohale seada „uskumise“ küsimust, vaid jälgida pigem sotsiaalse suhtluse mudeleid ja esituspraktikaid, kuna folkloor võib olla nii inimestevaheliste suhete organiseerimise kui kogukonnas esilekerkivate probleemide kanaliseerimise vahend (Tarkka 2016: 7). Teisalt väidab Vito Carassi, et mingit laadi uskumine sisaldub igas narratiivis ja isegi muinasjuttude puhul ei ole võimalik neis sisalduvaid maagia, imede ja üleloomulike olendite kirjeldusi mõista rahvausundist eraldi seisvalt (Carassi 2016: 69jj). Sealjuures võivad ühe ja sama kogeja või jutustaja hoiakud seoses mingi uskumuse või jutuga elu jooksul varieeruda ja seega tundub ainuüksi uskumise faktorist lähtumine tekstide lahterdamisel ja liigitamisel igal juhul ebapiisav. Senistes uurimustes on küll vahel mainitud erinevatest uskumisastmetest lähtuvaid positsioone (nt aktiivne või passiivne uskuja, kahtleja, mitteuskuja – vrd Dégh 2001: 311; Pentikäinen 1970: 113–115), kuid tõsiasi, et need uskumise faasid võiks läbida mingi konkreetse uskumusega seoses üks ja sama inimene, pole piisavalt välja toodud. Peale selle võib osa üleloomulike kogemuste puhul ka kogeja ise jääda kahevahele, väites et need juhtusid „justkui päriselt“ või et „tundus, et maagia kaitses“ (vrd Hiimäe 2015b: 174, lähedane mõte ka Dégh 2001: 319).

Viimasel kümnekonnal aastal on lisandunud usundilise pärimusega seondvale uskumise teemale ka uurijapositioni eneserefleksiivne mõõde ehk siis küsimus, kuivõrd sõltub üleloomulikke kogemusi käsitlevate tekstide analüüsimine uurija enda usundilisest taustast. Näiteks kasutavad mõned autorid maagiausu lahtiseletamist psühholoogiliste tekkemehhanismide abil eesmärgiga tõestada maagiausu ekslikkust ja põhjendamatust. Nii on Stuart Vyse hinnangul maagiausk tingitud loogilise järeldamise vigadest, olukordade ja tõenäosuse vääritõlgitamisest jms psühholoogiliste meetoditega tuvastatavatest asjaoludest (Vyse 1997: 95). On autoreid, kes on memoraatides kirjeldatavaid üleloomulikke kogemusi otsesõnu eitanud, pannes nende tekke ekslike mälestuste (*faulty memories*) arvele (vrd Hufford 1982: X). Seevastu mitmed uurijad, kes on kogenud ise midagi niisugust, mida nad defineerivad seletamatu või üleloomulikuna, kogetut üldiselt ei eita ega ratsionaliseeri. Diego Escolar märgib iseenda kokkupuudet näiliselt mõistuslikult käituvate valgusobjektidega analüüsid: „Oleks ilmselgelt ebaaus analüüsida neid [s.t kogemusi, mis jäävad ka uurijale seletamatuks] esmajoonel kui pelgalt „uskumusi“ või diskursusi, kui etnoloog on neid olukordi isiklikult pealt näinud ja olnud koos oma informantide rühmaga uuritava olukorra baasiks olevate objektidega vahetus suhtluses“ (Escolar 2012: 39). Siiski leian, et sõltumatult sellest, kas uurijal on esinenud imelisi tervenemisi või pääsemisi, efektiivse maagiakasutuse juhtumeid või muid üleloomulikke kogemusi, peaks ta olema võimeline enda ja teiste kogetut analüüsima ja kirjeldama, kasutades enda arusaadavaks tegemisel antud

teadustraditsioonis käibivaid termineid. Hiljem möönab Escolar (2012: 39) ka ise, et pealtnägija rollis olev uurija suudab ideaalis oma kogemusest distantseeruda ning enda ja teiste ühise kogemusega seostuvaid kommentaare uurijana analüüsida.

Susan Greenwood püüab enda müstilistest kogemustest lähtuvalt ühendada nii kogeja kui teadlase pooluse, pakkudes välja, et teadus võiks olla nii laiaulatuslik raamistik, et suudaks kaasata maailma puudutavate teadmiste legitiimse allikana ka maagia, selle asemel et taandada see indiviidi psühholoogiale või sotsiaalsetele mõjudele (Greenwood 2009: 145jj). Donald Ward aga leiab, et vastuse otsimine küsimusele, millise iseloomuga on üleloomulikku elementi sisaldavate lugude aluseks olevad kogemused, on üldse ebavajalik. Ward märgib: „Folkloristil pole vaja pead murda selle üle, kas paranormalsed nähtused eksisteerivad või mitte“ (1977: 216). Linda Dégh on omakorda seisukohal, et narratiivi kvaliteet sellest ei muutu, kui seda räägib uskuja, mitteuskuja või inimene, kes esitab mingi usundilise loo ainult selleks, et seda naeruvääristada (2001: 311).

Seega ei võta ka mina eesmärgiks näidata, kas usundilised kaitsemehhanismid põhinevad ekslikul või vettpidaval loogikal, reaalsel või väljamõeldud alustel, vaid pigem uurida, millised on selliseid uskumusi käivitavad jõud, kuidas kaitsemehhanismid kultuuriliselt avalduvad ja kuidas need on inimestel aidanud elus – ükskõik kas subjektiivselt või objektiivselt – paremini toime tulla. Julgen kokkuvõttes väita, et sõltumatult uskumise määra mõjutavad kultuuriliselt levinud sõnastamistavad viise, kuidas kogejust üksikisik ja tema narratiivset kogemusestastust kuulvad kaasinimesed maailma näevad. Jutuvormis representatsioonid kujundavad sotsiaalset reaalsust ning ka maagilisse mõjutamisse ja maagilisse kaitsemitteuskuv inimene viibib siiski antud kultuuriruumis levinud usundilise pärimuse mõjuväljas – seda aspekti näitlikustab muuhulgas minu kolmas artikkel, milles vaatlen mitteverbaalsete sündmuste kirjeldamist ja tõlgendamist usundilistes juttudes. Samal seisukohal on Kirsten-Maria Raahauge (2016), kes väidab oma informantide seletamatuid kogemusi käsitlevas artiklis, et ka inimesed, kes sõnaselgelt ei usu midagi üleloomulikku, haaravad oma kogemusi tõlgendades sageli antud kultuuriruumis aktiivselt või passiivselt eksisteerivate folkloorsete seletusmodelite järele, kaldudes kasutama ebaselgete auditiivsete või visuaalsete fenomenide kohta sõna „vaim“. Eriti just tunnetatud ohu- ja kriisilukorras ilmneb suurem valmisolek katsetada ükskõik milliseid, sealhulgas maagilisi kaitsemeetmeid, mille rakendamist ehk muudes olukordades isegi ei kaalutaks. Neljandas artiklis osutan muuhulgas lastetusega seotud uskumuste kontekstis, kuidas üleloomulikesse seletustesse uskumine ja mitteuskumine võivad ühe ja sama isiku puhul toimuda isegi simultaanselt. Selles avaldub ühtlasi ka usundiliste kaitsemehhanismide teatav pragmaatiline funktsioon: neid on võimalik kaasata vastavalt vajadusele. Enamasti näib selline vahelduv kaasamine toimuvat inimesele endale teadvustamatult ja nii mõnelgi juhul suudab usundiliste kaitsemehhanismide kasutaja alles retrospektiivis tajuda, et ta on neid üldse kasutanud.

2.1. Usundiliste kaitsemehhanismidega seotud uskumuste muutlikkusest

Mitmed autorid on osutanud usundile omasele mittestaatilisusele ja muutuvusele, näiteks Linda Dégh märgib: „Usund on muutlik, kõhklev ja valikuline, mitte järjekindel või absoluutne“ (1996: 39). Rühmade ja üksikisikute tasandil toimub aktiivne kogemuste ja uskumuste defineerimine ja ümberdefineerimine, mis võib kulgeda kahes suunas – vanemas pärimuses tõena esitatud elamisõpetused võidakse kummutada, näiteks sedastab üks kommenteerija lapsevanemate portaalil: „*Need „vanarahva tarkused”, mida perekoolis jagatakse, on enamuses hoopis linnalegendid*“ (<http://www.perekool>, kägu 14.06.2012). Ent teisalt toimub ka varem uskumusteks või pejoratiivselt ebausuks peetud tõekspidamiste ümberdefineerimine tõeks, teaduseks või tegelikkuseks, mis varem on olnud lihtsalt üldsuse eest varjatud. Järgmine tsitaat on pärit poliitik Laine Randjärvelt, kes rõhutas ühes meediantervjuus oma huvist vääriskivide energia vastu rääkides, et kuigi paljud peavad vääriskividele omistatud energeetilist väge müstikaks, on see nendes sellegipoolest olemas: „*Kõik me hakkame mingil hetkel märkama enda ümbert asju või olukordi, mida varem tähele ei pannud, pidades seda suuremal või vähemal määral müstikaks. Tegelikult on kõik kogu aeg meie ümber olemas ja oluline on seda head ja toetavat lihtsalt märgata*“ (Naisteleht 2015: 7). Seisukohaga, et usund võib olla tegelikult teadusele väga lähedal, on aegajalt žongleerinud ka usundiuurijad, näiteks Malinowski osutas maagia ja teaduse pragmaatiliste funktsioonide identsusele (Malinowski 1948: 116–117). On ilmne, et teatud tegevuste ja nähtuste defineerimine maagia või üleloomulikkusena lähtub suuresti konkreetsele ajalooepohhile omastest maailmanägemisviisidest ning tõenäoliselt muutub arusaam maagiast ja üleloomulikkusest tulevikus veelgi: mõned nähtused, mida praegu nimetatakse üleloomulikuks, võivad leida teaduslikku kinnitust, ja mõned hetkel teaduslikuks peetud seletuskäigud lükatakse ümber (vrd Hiimäe 2015b: 175).

Paljud autorid ongi vaadelnud muutusi usundi valdkonnas eelkõige nende ajaloospetsiifilisest aspektist lähtuvalt, laiendades oma järeldused masside usundilistele hoiakutele ning suhtudes muudatustesse kui ühesuunalistesse. Seevastu minu töös vaadeldud mentaalsete kaitsemehhanismide seisukohalt pakub enamgi huvi usundi muutlikkuse kontekstisidus individuaalne aspekt. Seisukohale, et kontekstist lähtuvalt võib uskumuste omaksvõtu ja neist loobumise vaheldumist täheldada samuti ühe ja sama isiku puhul, on lähedal ka Utrianen, Hovi ja Broo, kes tõdevad tänapäevast religioossust postsekulaarsete praktikate näitel kirjeldades, et tänapäeva religiooni puhul ei saa väita, et see oleks loogiliselt koherentne, vaid pigem on alust rääkida selle praktilisest koherentsusest – see peab olema tähenduslik üksikisiku igapäevaelus ning see peab olema tõhus mingi ihaldatud tulemuse saavutamisel, näiteks tervendamisel (Utrianen, Hovi, Broo 2012: 68) või siis – minu teemavaldkonnast lähtudes – inimese füüsilise või mentaalse kaitsmise eesmärgil. Samas on muidugi üldise-

mad ühiskondlikud mentaalsuse muutused ja üksikisiku usundiline käitumine ühtlasi ka koosmõjulised.

Osutan oma neljandas artiklis, et uskumuste lõpetamatus ja ajutus – nendega tingimine, nende vahel kompromisside otsimine ja usundiliste tõekspidamiste ümbermõtestamine näib kaasas käivat just postmodernismile omase valikute mitmekesisumisega ning mõtlemise dünaamilisuse ja paindlikkuse suurenemisega. Sarnane on Pertti Anttoneni mõttekäik, kui ta märgib postmodernistliku maailmakäsituse iseloomulikke jooni kirjeldades: „Postmodernism on seotud fenomenoloogilise hermeneutika ja reaalsuse sotsiaalse konstruktsiooniga, oluline on fenomenoloogiline fakt, et igasugusel (kirjutatud või sotsiaalse aktina esitatud) tekstil on alati kontekst ja kõigil mõistmise objektidel on temporaalne olemismood, mistõttu nad pole kunagi staatilised ega ajatud, vaid alati ajaloopspetsiifilised ja muutuvad“ (Anttonen 2005: 20). Hanegraaff osutab, et maagilised uskumused võivad küll ka tänapäeva sekulariseerunud ajastul säilida, kuid neis toimuvad kvalitatiivsed muutused: „Ideed ja tegutsemisviisid, mida ollakse harjunud liigitama maagia alla, võivad vähem või rohkem edukalt kohaneda sekulariseerunud ühiskonna uute oludega, kuid selle kohanemisprotsessi käigus toimuvad neis kvalitatiivsed muutused. Tulemuseks on, et maagia meie valgustunud ja äraseletatud maailmas küll säilib, kuid oluline on tõsiasi, et *see ei ole enam seesama maagia*, mida võis kohata enne seda valgustumisprotsessi. Nüüdseks on tegemist äraseletatud ja illusioonidest vabastatud maagiaga (*disenchanted magic*)“ (Hanegraaff 2003: 359–360). Catherine Bell viitab rituaalse käitumise kontekstis selliste muutuste pragmaatilistele põhjustele, osutades: „Kui mingi rituaali sümbolid ja tegevused ei ole enam sotsiaalse reaalsuse tõlgendamisel või peegeldamisel tõhusad, siis see rituaal muutub“ (Bell 1989: 36).

Lisaks võivad tänapäeval ettetulevad, eelkõige just destruktiivsed sündmused (nt terroriaktid, looduskatastroofid) tingida uute või osaliselt taaskasutatud ritualiseeritud kaitsereaktsioonide kasutuselevõtu, rahuldades sel moel ühiskonnna psühholoogilisi ja usundilisi vajadusi. Sabina Magliocco seisukoht on vastavuses minu järeldustega, kui ta märgib, et rituaalse käitumise puhul ei saa alati tingimata rääkida ühesuunalistest muutustest – see on kultuuriliste väljenduste kompleksne vorm ja sellisena ühtaegu nii konservatiivne kui dünaamiline ning just see omadus võimaldab sellel pidevalt kohaneda kontekstiga, milles seda parajasti kasutatakse (Magliocco 2014: 4). Minu väitekirjas ongi – võrreldes varasemate, pigem lineaarsetele ja ühesuunalistele muutustele osutavate töödega – uudne seisukoht, et usundilised kujutelmad võivad muutuda ja vahelduda erinevates kontekstides ka sama isiku puhul. Seega on vastavalt tunnetatud vajadusele vaheldumisi ja mõnikord isegi simultaanselt võimalik nii uskumine kui mitteuskumine. Selline protsessi dünaamilisus toetab rakendatavate usundiliste seletusmuustrite toimimist kaitsefunktsioonis.

Seega leian, et maagiliste ja üleloomulikel seletusmuustritel põhinevate lähenemiste jätkuv populaarsus ja vaheldumine mittemaagiliste lähenemistega on tingitud eelkõige antud sotsiokultuurilises kontekstis mõtestatud pragmaatilistest põhjustest. Praegusaja kultuuriline foon hõlmab teadmuse nii maagilis-

test kui ratsionaalsetest käitumisviisidest ja ohuolukorras rakendub tendents kaasata nende koguspekter. Sellest tuleneb, et ka maagiasse otseselt mitte uskuv ema võib viia lapse haiglasse operatsioonile, kuid lisaks lugeda mõttes kas mõne traditsioonilise või uusloomelise kaitseloiitsu – seega ei jäeta lapse tervenemist ainult loitsu hooleks ega ka ainult arstide hooleks, vaid kindlustatakse tagala mitmekordsete kaitsemehhanismidega (vrd sarnane tähelepanek tava-meditatsiooni ja alternatiivsete lähenemiste kombineerimise kohta O'Connor 1995: 26).

3. Kaitsemaagia

Kaitsemaagiat võib pidada üheks maagiliste tegevuste vanimatest vormidest ja selle populaarsus jätkub ka tänapäeval, kuigi nüüd tehakse vastavaid toiminguid tihti vähem teadvustatult ega osata neid tingimata seostada arhailise, maagilisest mõtlemisest kantud maailmaga. Tuleb muidugi rõhutada, et mitmete kaitsemaagiliste uskumusmotiivide vanus ulatub küll tuhandete aastate taha, kuid see ei tähenda, et need oleksid muutumatul kujul tänapäeva kandunud – vastupidi, pärimuslikud kujutelmad ning nendele omistatav tähendus on pidevalt kohanenud ja täienenud. Põhjalikem ülevaate teos, mille olen seni leidnud vanemas Euroopa pärimuses tuntud kaitsemaagiliste vahendite kohta, pärineb Siegfried Seligmannilt (1910). Minu enda raamat (Hiimäe 2012) seob vanemad kujutelmad lisaks paralleelidega tänapäeva pärimusest. Tuleb veel märkida, et kaitsemaagia eksisteerib piiritletult eraldiseisva kategooriana ainult teoreetilistes liigitustes, igapäevakasutuses on sellel kokkupuutepunkte ka muude maagiavaldkondadega, näiteks ennustamis-, viljakus- või ravimaagiaga.

Kaitsemaagia olemuse paremaks mõistmiseks on vajalik osutada õhtumaise maagia jagunemisele kaheks põhikategooriaks (teemast pikemalt vt Harmening 1991). Mõiste must maagia (ladina k *magia daemoniaca*) tuli Euroopa õpetatud ringkondades kasutusele hiliskeskajal ja selle all mõeldakse kahjustavat nõidust, needmist, pakti sõlmimist kuradiga jms kaasinimesi kahjustavaid või muidu moraalselt lubamatuid toiminguid. Paralleelselt hakati eristama omaette harunn valget maagiat (ladina k *magia alba*), mille kohta arvati, et selle praktiseerimine ei ole otseselt jumalale vastumeelt, kuna aitab kaasa üldsuse hüvangule ja selle eesmärk on kaitsmine, tervendamine, ebasoodsate mõjude tõrjumine, ennustamine ja õnne ligitõmbamine (vrd Daxelmüller 2005: 25, 27). Täpsustuseks tuleb siiski märkida, et piir nende kahe maagialiigi vahel on olnud ebaselge, seda enam, et kristliku tõlgendamisprotsessi käigus demoniseeriti osalt ka valge maagia, olgugi et see võis sisaldada kristlusest pärit elemente (nt üks universaalsemaid neist on loitsu kasutatav meieisapalve, vt Pihelgas 2013).

Kuigi kaitsemaagiat loetakse nn valge maagia alla kuuluvaks, eeldab see implitsiitselt teise pooluse – ehk siis musta maagia – olemasolu, kuna üks kaitsemaagia eesmärke on püüd kaitsta selle praktiseerijat või tema lähedasi ja vara maagilise kahjustamise (nt needuse, kurja silma, kaetamise) eest. Näiteks viimastel aastatel nii meedias kui foorumipostitustes sagedased käsitlused

energiavampiiridest (nt „Kes on energiavampiirid ja kuidas end nende eest kaitsta, <http://www.alkeemia.ee>, 16.2.2016) lähtuvad küll enamasti oma teemapüstituses kaitseaspektist, kuid kultiveerivad ühtlasi usku, et selline energeetiline rünnak on üldse potentsiaalselt võimalik. Svetlana Adonjeva üldisem tähelepanek maagia kui inimestevaheliste konfliktide sümboolse projektsiooni kohta kehtib ühtlasi kaitsemaagia kontekstis (Adonjeva 2004: 93). Kui vanemates pärimustekstides on tihtilugu viide oletatavale süüdlasele, siis tänapäeva pärimuses esineb üha vähem eritlemist, kes on täpsemalt see anonüümne pahategija, kelle eest end kaitsta püütakse ja mis on tema motiivid. Olulisel kohal on üldisem preventiivne funktsioon – paljud inimesed teevad rutiinseid kaitserituaale kindluse mõttes, lähtudes põhimõttest „parem karta kui kahetseda“ või siis hetkedel, mil tuntakse end ebamääraselt ohustatu või ebakindlana, näiteks märkis üks naine intervjuus: *Vahel on selline nagu ähvardus õhus, kuigi ei olekski nagu põhjust, aga tunne on, et kuskil vaimsel tasandil nagu keegi või miski ründaks. Siis teen kolm kaitseristi kas käega või kasvõi mõttes ja hakkab kindlam tunne* (naine, 41-aastane, Tartu, 6.10.2015).

Alexandra Tătăran väidab Rumeenia kontekstis, et inimesed, kes usuvad tänapäeval kahjustava maagia võimalikkusesse, ei näe selle ajendina enam ahnust (ehk siis soovi teise inimese õnn või vara maagilisel teel endale saada), vaid peavad agressoreid motiveerivaks jõuks pelgalt vihkamist või kättemaksuhimu. Uuri ja arvates võib sellises hoiakus peegelduda nõiduse diskursuse tänapäevane rekonstrueerimine linlikus miljöös ja agressori kujutamise lihtsustamine kristliku diskursuse mõjuväljas (Tătăran 2016: 11). Tänapäevaste maagilist kahjustamist ja selle vastu suunatud kaitsemaagiast käsitlevate narratiivide puhul täheldan funktsiooni, millele Eda Kalmre on osutanud kuulujuttude kontekstis, nimelt võimaldavad asjakohased narratiivid kanaliseerida sublimeerunud agressiooni – tabutunded ja sotsiaalsed pinged ühiskonnas leiavad juttude kaudu üldiselt aktsepteeritud vormi (vrd Kalmre 2008: 39). Maagial ja üleloomulikkusel põhinevad seletusnarratiivid võivad seega kujutada endast vägivalla mittefüüsilise avaldumise vormi – need pakuvad võimaluse karistada jutus neid, keda seadusega või muidu ei saa karistada (nt võimalolijaid, ebaõiglaselt rikastujaid, armastusele mittevastajaid), lahendada probleeme, mille põhjus on ebaselge või mida on raske endale tunnistada. Nimetatud seisukohta näitlikustab ilmekalt näide ühest kaugemast kultuurist. Nimelt oli mul võimalus olla 2003. aastal Põhja-Keenias ühes samburu hõimukülas tunnistajaks konfliktolukorrale, milles lähisugulased alkoholi mõju all kaklema läksid. Järgmisel hommikul ei soovinud keegi tüli tegelikke põhjuseid lahkama hakata, kuna see oleks võinud potentsiaalselt uue konflikti tekitada, pealegi oli raske tagantjärele aru saada, millest tüli üldse tekkis. Otsustati, et tüli põhjustasid majapidamisse tunginud pahad vaimud ning ohverdati kits, et vaimud lepitada. Selline lähenemine võimaldas probleemse olukorra ühe konkreetse aktiga lahendamaks lugeda ja selja taha jätta. Kuigi tülijärgsel hommikul räägiti tüli põhjuste üle juureldes pahade vaimude sissetungist veel kui ühest võimalikust seletusvariandist, oli hilisema edasirääkimise käigus seos vaimudega juba ühene.

Eesti tänapäeva materjalis on sedavõrd selgelt väljajoonistuvaid seoseid konfliktide läbitöötamisega vähem, kuid neid siiski on, näiteks järgmises näites foorumiarutelust needuse mahavõtmise võimalikkuse üle on tuntavad pingelised peresuhted, mille leevenemisele järgneb ka needuse mõju tunnetatud vähenemine:

Inimene hakkab igasugu asju uskuma kui elus kõik järjest halvasti läheb. [...] Mina uskusin tõsimeeli, et mu enda ema pani mulle needuse peale, mitte küll konkreetselt mingi nõia moodi rituaalselt planeerides, aga oma sõnadega. Väga karmilt teatas, et mul saab kõik elus halvasti minema ja luges ette rida asju, mis mul halvasti lähevad ja need asjad üldiselt läksid ka halvasti. Üht olulist teemat ema oma kõnes ei nimetanud ja see läks mul ka hästi. Mingi hetk kui ema sai vanemaks, hakkas ta ise vist kahetsema oma karme sõnu ja minu elus hakkasid ka asjad samal ajal paranema kui ema näis mulle kunagi sajatatud halbu soove kahetsevat (<http://www.perekool.ee>, 3.3.2014).

Uuemate Eesti tekstide põhjal on nii inimeste hoiakutes kui juttudes põimunud kadedusest või kättemaksuhimust tulenev needusehirm, indiviidi negatiivse karmaga seotud uskumused ning muutuvast ja ohtlikuna tajutud keskkonnast ajendatud hirmud, mille seostamine üleloomulikkuse või maagiaga võib olla mingil määral olemas, kuid need seosed on sageli lõpuni defineerimata.

Tänapäevaste kaitsemehhanismide valguses on huvitav Zygmunt Baumani hirmuteooria. Bauman osundab oma hirmude käsitluses, et tänapäeva inimeste käitumist ja maailmataju suunab muuhulgas teatav sotsiaalselt ja kultuuriliselt „taaskasutatav“ või möödunu põhjal tuletatud (*derivative*) hirm, mis ei sõltu sellest, kas antud hetkel eksisteerib mingi vahetu oht elule või identiteedile või mitte (Bauman 2006: 3). Selline tuletatud hirm on püsiv reaktsiooniviis, millega kaasnevad ohu- ja ebakindluse tunne (hoiak, et maailm on täis ohte, mis võivad meid tabada hoiatamata) ning haavatavus (hoiak, et ohu avaldumise korral on kui üldse, siis vähe võimalust end kaitsta või põgeneda) (Bauman 2006: 3). Linda Dégh lisab 21. sajandile spetsiifiliste baashirmude kujunemist kirjeldades meediamõju aspekti: „Lühikesed ja ‘faktilised’ sedastused kohutavate kuritegude, laastavate looduskatastroofide, tulnukate sissetungide, mõjuvõimsate huvirühmade või valitsuste poolt lihtsate inimeste vastu suunatud eluohtlike vandenõude kohta levivad nagu kulutuli, kuna need haakuvad perfektselt hirmude ja ohutundega, mis vaevavad tavainimesi, kelles tekitab võõrastust meie tehnoloogilise ajastu argieksistentsi kaine ja banaalne reaalsus“ (Dégh 2001: 126).

Meedia toimimisele tänapäevase hirmu- ja hoiatuslugude levitajana viitab satiirik Craig Brown, kes kirjutab globaalse soojenemise (*global warming*) väljendit parafraseerides ja selle retoorikat matkides globaalsest hoiatusest (*global warning*), osutades, et just 1990. aastad olid aeg, kui avalikku ruumi jõudis laiaulatuslik ohuteadlikkus: „Iga päev ilmusid uued globaalsed hoiatused tapjaviiruste, tapjalainete, tapjaravimite, tapvate jäämägede, tapva liha, tapvate vaktsiinide, tapvate tapjate ja muude vältimatu ja kohese surma võimalike põhjuste kohta (*Guardian Weekend*, 5.11. 2005, lk 73; tsiteeritud Bauman 2006:

5). Ka Eestis võib rääkida sarnasest fenomenist seoses 1990. aastatega, mil Eesti taasiseseisvumise järel ajakirjanduse tsenseerimine lõpetati ja meedias hakkasid üha enam rolli mängima negatiivsed ja ohutunnet sugereerivad uudised (nende muudatuste seostest sadistliku folkloori buumiga Eestis vt Hiimäe 1996). Baumani (2000) sõnul on sellised hirmufenomenid omased just ajastule, mida ta nimetab voolavaks modernismiks. Baumani hinnangul ei ela praeguse ajajärgu inimesed ei modernismis ega postmodernismis, vaid just sellises voolavas vahepealses olekus, millele on omane varem stabiilseteks või kindlateks identiteedi kategooriateks peetud näitajate ambivalentsus, erodeerumine või kadumine ning elu ja kogemuste fragmenteerumine tingimustes, kus sotsiaalsetel vormidel ja institutsioonidel pole kiirete sotsiaalsete muutuste tõttu enam aega formeeruda inimidentiteedi ja kollektiivse tegutsemise tähenduslikeks sfäärideks. Seega vajaks individualistlik identiteet globaalse kapitalismi, ühiskonna kiire muutuvuse, pahatihti vastuolulise info lakkamatu pealevoolu, ülemaailmse terrorihirmu, inimtekkeliste looduskatastroofide jms hirmude valguses kaitsemehhanisme, mis ankurdaksid stabiilsuse ja kontrolli tunnet, kuid Bauman selliste mehhanismide olemasolust juttu ei tee.

Erinevalt Baumani küllaltki lootusetu alatooniga raamatust leiab Kirs Laurén, et hirmudel võib olla ka teatav konstruktiivne pool: „Vaatomata hirmu negatiivsele kvaliteedile on see kaitsev tunne; see valmistab meid ette ohule reageerima ja annab meile võime vajadusel tegutseda. Hirmutunne tekitab vajaduse ohustavaid olukordi vältida sõltumatult sellest, kas need on füüsilised, mentaalsed või sotsiaalsed“ (Laurén 2012: 43). Seega osutab Laurén füüsiliste, psühholoogiliste ja sotsiaalsete (ehk antud töö kontekstis: usundilis-narratiivsete) hirmuajendite põimumisele, ent lisaks tuleb rõhutada, et sellistes olukordades kasutatavad vältimisviisid ja muud kaitsemehhanismid kombineerivad sageli samuti maagilisi ja ratsionaalseid elemente.

Bauman märgib, et möödunu põhjal tuletatud hirmust tingitud kaitsvad või agressiivsed reaktsioonid, mille eesmärk on hirmu vähendamine, võivad olla suunatud inimese ebakindlustunde tegelikult põhjustanud hirmudest hoopis eemale (Bauman 2006: 4). Nõustun selle väitega, kuid nagu juba öeldud, polegi minu töö seisukohalt tähtis „tegelikkus“, vaid usundil baseeruvad tõlgendused ja neist lähtuvad kaitseviisid, mida subjektiivse turvatunde suurendamiseks kasutatakse. Nii võidakse seletada negatiivsetest meediakajastustest tulenevat sisemist rahutust või ängistust energiavampirismi või kahjustava maagiaga, perekonfliktidest tulenevaid traumasid needusega jms ning püüda leida usundil põhinevaid mooduseid hoopis viimatinimetatute mõjudest vabanemiseks. Konkureerivate seletusviiside korral võidakse lõpuks jääda üleloomuliku seletuse juurde, kuna meditsiinilised, teaduslikud või muidu ratsionaalsed selgitused ei suuda tingimata vabastada kogejat hirmust või ebamugavustundest, eriti veel juhul, kui hirmuaistingut toetab intensiivne isiklik kogemus, nagu kinnitab ka järgmine foorumipostitus – selle autor on endale ära seletanud teda vaevava painajafenomeni meditsiinilised põhjused, kuid ei suuda sellegipoolest vabaneda kogemust ümbritsevast usundilistelt alustelt lähtuvast hirmufoonist: *Yeah, ma näen hiiglaslikku musta kogu enda poole tulemas igakord, kui see*

pask juhtub. Ja ma faking kardan igakord, despite fucking knowing it's fucking science (<http://www.lapsemure.ee>, kasutaja: mars, sept 2012; vrd pikemalt Hiimäe 2015c: 62).

Samasugune seletusmustrite ambivalentsus kehtib inimsuhete puhul – seletamatutel põhjustel halvaks muutunud paari- või muud lähisuhted ja nendele järgnenud ebaõnn võidakse panna kahjustava maagia arvele, millele vastukaaluks võetakse käiku sellest samast pärimusmiljööst või eriti tänapäeval lisaks raamatute või muu meedia vahendusel omandatud või täiendatud kaitsemaagia-võtted. Maagiliste ja ratsionaalsete seletusmustrite lahknevuse korral kaasatakse neis tehtavad korrektiivid sageli ühtlasi vastavatesse narratiividesse: „Kui vanemad rääkimisviisid ja kontseptuaalsed kategooriad ei aita inimesel enam tema maailma või tegusid mõtestada, võivad nad neid revideerida, nii et nende abil oleks siiski võimalik maailma vähemalt mingil määral usutavalt mõtestada“ (Davis 2012: 87).

Kui isiklikus arsenalis olevatest seletusviisidest ei piisa, on järgmiseks võimalikuks instantsiks pöördumine maagiaspetsialisti poole, kes tihtilugu seostab pikaajalised või raskestilahendatavad konfliktid ja probleemid mingi konkreetse põhjusega (nt kaetamine, needus). Põhjuse maagiline kõrvaldamine (nt kodu energeetiline puhastamine, inimese energiakanalite avamine, aura korrastamine) või kaitseinstruktsioonide väljapakkumine võib tingida vähemalt ajutiselt abivajaja ärevuse vähenemise ja kontrollitunde taastumise. Pingelistes olukordades on vajadus seletuste ja lahenduste järele nii suur, et sageli klient ehk ei soovigi pead vaevata selle üle, kui saadud info on küll kergendustpakkuv, kuid lisaks sellele ka küsitav (vrd Fine, Turner 2001: 51–52). Kokkuvõttes võivad nii teaduslikud kui üleloomulikud seletused täita mingis mõttes samu funktsioone – need mõlemad aitavad paigutada muidu kaootilised sündmused tuttavlikumatesse kategooriatesse ja siduda need konkreetsete mõistetavate tähendustega.

Kaitsemaagiat puudutavates narratiivides esineb sageli ka struktuurilisel tasandil kogejate ja jututegelaste staatusele viitav osutus. Isikuid näidatakse selgelt polariseeritult – nähtavana kujutatud peategelane, kes kasutab kaitsemaagiat, ei saa samaaegselt olla maagilise kahjustaja rollis.

Kujutelmad võtetest, kuidas ühiskonna normaalset toimimist säilitada ja reeglitest, mida tuleb sealjuures järgida, lähtusid ja lähtuvad tänapäevalgi sageli universaalsetest usundilistest põhimõtetest, nagu osa ja terviku sidumise loogika, sarnasus- ehk analoogiamaagia, põhjuse ja tagajärje seostamine üleloomulikul alusel jms. Ka nende üldpõhimõtete väljundid on üsna korduvad, näiteks on olnud läbivalt aktuaalne ohverdamine kui lepitav või positiivselt meeletav kontaktiloomu üleloomuliku olendi või mõne abstraktsema jõuga, tule või vee puhastava mõju kasutamine, kaitseringide ja muude kaitsvate piiride tõmbamine, kinnipanemine ja lahtipäästmine, peitmine ja salajas-hoidmine (vrd Hiimäe 2012). Ent muutuvad on siiski rituaalsete kaitsevõtete konkreetsemad avaldumisvormid: nõnda on ohverdamine küll tänapäeva esoteerikas jätkuvalt esindatud, kuid mitte enam loom- või ammugi inimohvrite, vaid pigem sümbolsete esemete näol, samuti toimuvad suhtlus üleloomuliku

maailmaga ja muud maagilised toimingud pigem ohutul moel, näiteks kirjutades paberile, millest soovitakse vabaneda või mille eest end kaitsta, ja kirjutatut tulle heites. Pärimuslikke pühapaiku külastatakse pigem üleloomuliku kaitse ja abi saamise eesmärgil, hirm oma käitumisega sealseid olendeid vihastada ning vastavasisulised rahvajutud on jäänud tahaplaanile. Seega võib öelda, et kuigi mõningate uurijate hinnangul on just ajaloo kriisihetkedel (katkuepidemiad, nõiajahid) rahvapäraseid kaitsemaagilisi tehnikaid plahvatuslikult juurde tekkinud, on paljud neist lähemal vaatlusel n-ö taaskasutatud ehk siis olemasoleva võttestiku kohandused ja täiendused, nagu ma osutan ka käesoleva töö esimeses artiklis seoses haiguspärimusega. Küll aga võis (ja võib jätkuvalt) kriisiperioodidel intensiivistuda kaitsefunktsiooniline jutustamine.

Tänapäeva avalik diskursus presenteerib maagiat, sealhulgas kaitsemaagiat eelkõige nn valge maagia kujul, näiteks ei räägi sensitiivid ja maagiaspetsialistid naljalt meediaintervjuudes loomohvrite kasulikkusest enda kaitsmisel – kui üldse, siis ilmuvad selleteemalised käsitlused sensatsioonimaiguliste meedialugudena woodoo kummardajate ja satanistide sektide hirmutavatest tegudest. Ent sellegipoolest võidakse nendes harvaesinevaid juhtumeid kirjeldavates lugudes sisalduvad usundilised teadmised rasketiseletatavate olukordade tõlgendamisel käiku lasta. 2016. aasta juunis pöördus minu poole ajakirjanik, kes rääkis isikukogemusloo sellest, kuidas ta oli leidnud Haapsalu surnuaiast puu küljest nuku, mida ta defineeris kui woodoo maagia nukku. Ei mina ega ajakirjanik ei teadnud, mis põhjusel nukk tegelikult surnuaiale riputati – tegemist võis olla nii nõiduskatsega kui ka lihtsalt mälestusrituaaliga. Ajakirjanikul aga tekkis esmaseos meediast kuulnud lugudega äärmussektide tegutsemisest ning teda valdas hirm nii seoses nuku kui kogu sündmuspäigaga. Kuna tal puudusid muud ideed enda kaitsmiseks, kutsus ta politsei, kes lõpuks nuku ära viis. Alles hiljem küsis ajakirjanik minult kui kaitsemaagiat uurinud folkloristilt, millist maagiat oleks saanud enda kaitsmiseks kasutada. Usundi pragmaatika kontekstis väärib märkimist, et rohkemadki informandid on tajunud politseid funktsiooni poolest maagiliste sekkumistega võrreldava kaitseinstanttsina – seega saab taas kord kinnitust tänapäevaste usundiliste kaitsemehhanismide puhul täheldatud seos, et maagiat võidakse kasutada samal tasandil mitte-maagiliste sekkumisviisidega kui ühte alternatiivset võimalust kaitsevõimaluste paljususes. Teisalt pole piir rituaalse kaitsemaagilise tegevuse ja ebasoovitava nähtuse puhtpragmaatilise ärahoidmise vahel ka vanemates pärimustekstides üheselt määratletud. Näiteks võidi vanemas pärimuses põhjendada keeldu enne jüripäeva maapinnale istuda ratsionaalse seletusega, et maa on veel külm ja niiske ning inimene võib seetõttu haigestuda. Ent levinum oli maagilises vormis argumenteerimine: maha ei tohi istuda, kuna hingamata maa on mürgine ja kui mahaistumine on lausa vältimatu, aitab mürgi mõju kahjutuks muuta eelnev kolm korda maha sülitamine. Nakkushaiguste vältimiseks soovitatakse muis-tendites peituminekut, kuna siis ei leia haigusvaim inimest üles, ent meditsiinilisest vaatenurgast hoidis haigestumise ära pigem füüsiline eraldumine nakkusekandjatest. Maagia jõusse uskuva inimese seisukohalt polnud selline eritlemine ka oluline – peamine oli see, et kaitsev toiming aitaks. Märgatav osa

kaitsemaagilistest uskumustest koosneb aga pikema põhjenduseta juhtnööridest, millega kaasneb automaatselt vastav käitumine (nt uskumus, et lävel ei tohi kätelda, endal ei tohi juukseid lõigata jms).

Iseloomuliku muutusena usundis väärib märkimist kollektiivsuse vähenemine kaitsekäitumises. Võimalik, et see on seotud ka hirmude nihkumisega kollektiivsetelt pigem individuaalsetele, „privatiseeritud“ hirmudele (vt hirmude individualiseerimisest pikemalt Elin 1999: 34). Vanemates pärimustekstides kirjeldatakse sageli kollektiivsete rituaalide läbiviimist kogu sootsiumi heaolu või kaitstuse parandamiseks, millest räägin ka oma esimeses artiklis seoses kaitsega katku eest. Tänapäeval on kollektiivsed kaitserituaalid vähemuses, kuigi just üldisema kaitse ja heaolu ennetava suurendamise otstarbel läbiviiduna mingil määral siiski esindatud. Näiteks toimuvad ühismeditatsioonid kosmilise rahuenergia tõmbamiseks maale seoses ülemaailmse rahupäevaga iga aasta 1. septembril, aga ka 2014. aastast suure prügikoristuskampaania Teeme ära! raames toimunud meditatsioonidest Eestimaa ja eestimaalaste hüvanguks alguse saanud igakuised ja alates 2015. aastast iganädalased ühismeditatsioonid.

4. Muud usundilised kaitsemehhanismid

Järgnevas kirjeldan valikut subliimsemalt mentaalse enesekaitse funktsioonis toimivaid usundilisi, narratiivseid ja/või käitumuslikke strateegiaid. Kindlasti ei ole minu esitatud valik ammendav, vaid hõlmab eelkõige mooduseid, mis on mulle senise uurimise käigus tunnuslikuna enam silma torganud ning mille puhul tõuseb esile just usundiline mõõde. Mõõnan, et siinkirjeldatud kaitsestrateegiatel on mõningaid kokkupuutepunkte psühholoogiateaduses üpriski põhjalikult kirjeldatud psühholoogiliste toimetulekumehhanismidega, mida on erinevatel alustel omakorda jagatud iseloomulikesse alakategooriatesse, nagu kohanemis-, rünnaku-, vältimis-, käitumis- ja mõtlemispõhised mehhanismid ning Freudi kirjeldatud kaitsemehhanismid (vt neist pikemalt ülevaateosest Pargament 1997). Viimaste all mõeldakse avaldusi, mida Sigmund ja Anna Freud nimetavad oma töödes „ego kaitsemehhanismideks“ (Freud 1936). Kuigi saksakeelset originaalsõna *Abwehrmechanismen* oleks korrektsem tõlkida tõrjemehhanismideks, on eestikeelses tõlketraditsioonis põlistunud termin *kaitsemehhanismid*. Freudi töödes kirjeldatud kaitsemehhanismide põgus ühisosa minu vaadeldud usundiliste kaitsemehhanismidega puudutab eelkõige ainult seda aspekti, mis seostub identiteedi ja minapildi kaitsega, kuid erinevalt Freudist huvitab mind eelkõige küsimus, kuidas on nende puhul rakendatud üleloomulikke seletusmustreid.

Mitmed psühholoogiaautorid on püüdnud eristada kaitse- ja toimetulekumehhanisme, nimetades viimaseid rohkem teadvustatuiks, kuid uuemates uurimustes on sellest loobutud (Kramer 2010). Ka usundiliste kaitsemehhanismide puhul on üleminekud mitteteadlikult teadlikule kaitsele sujuvad ja sellel alusel vahetegemine pigem tinglik. Psühholoogiateaduses levinud definitsioonides toimetulekumehhanismide või -strateegiate kohta rõhutatakse, et need

kujunevad välja vajadusest hakkama saada ohu, stressi, eluraskuste, eesmärkide saavutamise, raskete haiguste ja muude nõudlike olukordadega. Nende eesmärk on kõrvaldada probleemne olukord või seda muuta või vähemalt siluda probleemsele olukorrale omistatavat tähendust, et neutraliseerida selle stressitekitavat mõju (Kreitler ja Kreitler 2004: 203). Usundiliste kaitsestrateegiate puhul tõusevad esile valdavalt samad funktsioonid. Paljude toimetulekustrateegiate ja kaitsemehhanismide puhul on tegemist väga levinud baasreaktsioonidega (samas: 204), seega on loomulik, et need on saanud vähemalt mõningatel juhtudel ka usundist lähtuva ilme. Kuna aga psühholoogiauurimustes pole usundilist aspekti enamasti vaadeldud, siis see on koht, kus folkloristlik uurimine saab anda oma täiendava panuse. Erinevusena väärrib märkimist, et psühholoogias on kaitsemehhanismide kirjeldamisel lähtutud valdavalt nende üldkehtivusest, kuid usundiliste kaitsestrateegiate puhul tõuseb iseloomulikuna pigem esile just asjaolu, et need võivad olla kitsamale või laiemale rühmale omased ning oma avaldumisvormidelt ajas rohkem või vähem muutuvad.

Esmalt aga annan põgusa ülevaate poleemikast selle üle, kuivõrd on selliste nähtuste uurimine, mille tähendus on ainult kaudsemate järelduste abil tuvastatav, üldse objektiivselt võimalik.

4.1. Subliimsemate usundiliste kaitsemehhanismide uurimise võimalikkusest

Allpool vaatlen niisiis lähemalt kaitsemehhanisme, mille kaitsetaotlusele nende kasutajad tingimata sõnaselgelt ei osuta ja tõenäoliselt seda ka eriti ei teadvusta, vaid need joonistuvad välja pigem uurija-poolse analüüsi käigus. Sellega seoses tõusetub probleem, millele on tähelepanu juhtinud mitmed autorid, nimelt küsimus, kuivõrd on uurija võimuses üldse teha järeldusi funktsioonide ja tähenduste kohta, mida informandid ise oma usundilise käitumise või narratiividega seoses välja ei ütle. Näiteks Bonnie Blair O'Connor osutab sellele probleemile just seoses folkloorsetele väljendustele mingi kindla funktsiooni omistamisega, märkides et niisugune lähenemine süvendab elitaristlikku arusaama, nagu mõistaks haritud, väljaõppinud folklorist mingi pärimuskandjate rühma folkloori tähendusi paremini kui selle rühma liikmed ise (O'Connor 1995: 41jj.). David Hufford pakub välja järgmise uurija-poolsete tõlgenduste verifitseerimise mooduse: „Lihtsaim võimalus mingi uskumusekirjelduse paikapidavust kontrollida oleks järeleküsimine kelleltki, kelle jaoks antud uskumus arvatavalt kehtib. Kui ta vastab eitavalt, on järelikult tegu pelga uurijapoolse uskumusega sellest, mida uskuja usub, ning seda tuleb korrigeerida“ (Hufford 1995). Ent Bengt Holbeki arvates vastaks normaalne jutustaja uurija küsimusele talle jutustatud teksti tähenduse kohta midagi sellist, nagu: „Eks kuulsid ju isegi!“ (tsiteeritud allikast: Honko 1985: 40). Hufford lisab siiski, et tekstidel on rohkem tähenduskihte kui üks ja et nende tähendused võivad isikuti varieeruda, samuti möönab ta, et esineb nn varjatud uskumusi, mille olemasolust informandid ei räägi või mille kohta nad valetavad (Hufford 1995). Mõned

usundilised põhimõtted võivad olla inimesele küll olulised, kuid tal ei tarvitse tekkida soovi neid sõnastada või siis ütleb ta need välja ainult mingis väga piiratud ringis. Lauri Honko seevastu leiab, et tõenäoliselt ei ole ka pärimuskogukond ise iga detaili puhul läbi mõelnud, mida see või teine lõik jutus või muus pärimusvormis tähendab (1985: 40). Pealegi pole vanemate arhiivitekstide puhul informantidelt järeleküsimine nii või teisiti võimalik. Sellisel juhul tuleb uurijal paratamatult piirduda tuginemisega teksti semantilisele süvaanalüüsile.

Paljudel juhtudel sisaldavad arhiivitekstid sellegipoolest lisaks otsesele sündmustiku kirjeldusele jutustaja vihjeid väljaütlemata tähendustele ja ka otsesemaid kommentaare, samuti asjakohaseid hinnanguid ja selgitusi. Korduvalt kirjeldatud motiivid, käitumisviisid (nt viited keeldudele ja tabudele) ja läbivad stereotüübid aitavad uurijal luua seoseid konkreetse pärimusühiku sotsiaalse, kultuurilise ja usundilise taustaga, diakroonsed ja sünkroonsed võrdlused võimaldavad omakorda teha järeldusi nähtuste universaalsuse kohta. Seega ei pea päris absoluudiga paika mõningate autorite kriitika (nt Beyer 2011), mille kohaselt arhiveeritud tekstid on nende kogumis põhimõtete valikulisuse ja konteksti puudumise tõttu uurimisainena üpris kasutud.

Pealegi on loogiline, et ka kõige oskuslikuma intervjuuerimise korral jäetakse osa teavet uurijale edastamata, seda eriti just delikaatsemate pärimusvaldkondade puhul. See oli muuhulgas ka põhjus, miks ma kogusin antud töö neljanda artikli materjali anonüümse küsitlusankeedi vormis. Samuti on alati rohkem selliseid inimesi, keda nende uskumuste suhtes ei küsitleta, kui neid, kes moodustavad valimi, kelle ütluste põhjal uurija järeldusi teeb. Lisaks sellele on isegi kõige oskuslikuma ja avameelsema jutustamise korral ootuspärane, et jutustatud tekst ei anna mingi rituaali või uskumuse tähenduse või toimepõhimõtete kohta täiuslikku seletust, kuna usundilise käitumise põhifookus on probleemsete olukordade lahendamisel, isiku kaitsmisel jms, mitte võimaluse pakkumisel selle sidusaks ja loogiliseks lahtiseletamiseks. Tõenäoliselt ei ole pärimusekandjad iseendagi jaoks alati ammendavalt läbi mõelnud, kuidas nende sooritatud maagiline või muu kaitsekäitumine täpselt toimib.

Mulle kasutada olnud tekstid ulatuvad ühe-kahelauselitest sedastustest kuni mitmeleheküljeliste põhjalike kirjeldusteni, seega on ka nendes peituvad vihjed tähendustele oma põhjalikkuselt väga erinevad. Seetõttu teadvustan endale uurijana, et minu tähendusrekonstruktsioonid ei tarvitse olla sajabrotsendiliselt õiged või ainuõiged ja paralleelselt võib leiduda teisi tõlgendusvõimalusi – näiteks on mõne usundilisi kaitsemehhanisme sisaldava loo rääkimisel ühtlasi meelelahutuslik funktsioon, kaitserituaalis osalemine võib vahel olla ajendatud soovist kogeda midagi põnevat või ebatavalist jne. Samas suuremas tekstimassiivis esile tõusvad analoogiad ja korduvad mõtteseosed võimaldavad siiski tuvastada semantilisi koondepunkte, ekstraheerida nende põhjal tähendusi ja teha üldistusi.

On vist ütlematagi selge, et mina (nagu ka enamik teisi uurijaid) ei ürita laiendada oma analüüsitulemusi absoluutselt kõikidele kontekstidele, ajastutele ja gruppidele, vaid osutada kaitsemehhanismide avaldumisele konkreetsete tekstide põhjal (nt katkumuistendid jm ohunarratiivid) ja konkreetsete inim-

rühmade puhul (nt lastetusprobleemiga isikud). Viimatimainitud rühma vastustes esines muuhulgas märkimisväärselt sageli viiteid kirjeldatud uskumuste funktsioonile, sealhulgas toimimisele psühholoogilise abivahendina. Andsin oma valmisartikli ka paarile lastetusprobleemiga isikule lugeda ja nad ei leidnud midagi sellist, millele nad oleksid tahtnud vastu vaielda, pigem väitsid nad, et artikli kontekstis said nende endi tunded ja reaktsioonid neile mõistetavamaks. Samuti kirjutasin mõned aastad tagasi artikli rollidest ja eneserepresentatsioonist interneti esoteerikafoorumites (Hiimäe 2013b). Kuigi mul tekkis kahtlus, et olin sel korral eiranud reeglit, mida Dundes mainib psühhoanalüütilise uurimise kontekstis, nimelt et „tõlgendused tuleb välja lugeda andmetest endist, mitte need andmetele peale suruda“ (*the interpretations should read out of the data rather than being read into the data*) (1980: IX), siis minu valmis artiklit lugenud uuritava rühma liikmed minu kahtlusi ei kinnitanud. Muuhulgas leidis üks esoteeriliste teemade internetifoorumi moderaator, et minu käsitlus kajastab foorumitegelikkust realistlikult.

4.2. Subliimsemate kaitsemehhanismide avaldumisvorme

4.2.1. Verbaliseerimine ja narratiiviloome

Jutustamise teraapilistest funktsioonidest hirmude, konfliktide ja traumade läbitöötamisel on folkloristikas palju kirjutatud – seda nii seoses isikliku elu kriisiperioodidega (nt Anepaio 2001), konkreetsete ajaloosündmustega (nt Kalmre 2007) kui traumeerivate elukutsetega (nt Tangherlini 2000). Usundipõhist verbaliseerimist saab käsitleda kõigi muude usundiliste kaitsemehhanismide baasi ja esimese astmena, kuna see võimaldab jutustajal esitada mingist sündmusest just sellise valiku ja sellise rõhuasetusega löike, nagu jutustaja heaks arvab, konstrueerides sel moel reaalsuse ümber ja asudes kirjeldatava olukorra suhtes kontrollipositsioonile. Nõustun David Hermaniga, kui ta väidab, et narratiivi võib pidada sotsiaalselt ankurdatud psühholoogiliseks abivahendiks või kognitiivseks artefaktiks, mis võimaldab jagada inimkogemuse „seeditavateks“ segmentideks, näidata sündmuste vahel kausaalseid seoseid ja muuta probleemid hallatavaks, andes neile tüüpilise vormi ja seades tegevused loogilisse järjestusse (Herman 2003: 134–135).

Selliste segmentide abiga on võimalik kaootiline ja hirmutav kogemus valada selgepiirilise loo vormi, millel on algus, keskpaik ja lõpp, kusjuures alguses kujutatakse sageli ohu ilmnemist ja lõpus vajalike kaitsemeetmete tuvastamist või tarvituselevõtmist. Näiteks katkuhaiguse levikut kirjeldavates muistendites algab lugu enamasti katkuvaimu jõudmisega mingisse konkreetseesse tallu või külla ning lõpeb tema tõrjumisega, kuid sellele episoodile eelnevat epideemiakulgu ei kirjeldata. Kord juba väljakujunenud loo struktuuri on hiljem võimalik rakendada juba järgmiste samalaadsete kogemustega toimetulemiseks (vrd Herman 2003: 135). Terved jututüübid tegelevad arhetüüpsete või muul moel intensiivsete hirmude läbitöötamisega ja kirjeldatavate

olukordadega seostuvate kaitseinstruktsioonide andmisega. Beverly Crane, kes uuris tänapäevamuistendi tüüpi „Toakaaslase surm“, on seisukohal, et nimetatud jututüüp on jätkuvalt elavas ringluses „tänu oma võimele sõnastada keerukat kompleksi ühiskonnas täheldatavaid faktoreid, mis tekitavad asjassepuutuvate isikute elus pingeid ja ärevust“ (Crane 1977: 147). Üldise kultuurilise foonina kuuldud lood võimaldavad nende retsipientidel kaaluda, kuidas nemad ise reageeriksid erinevates hüpoteetilistes ja äärmuslikes olukordades, ajendades neid nii välja mõtlema strateegiad hakkamasaamiseks potentsiaalsete ohtudega, mille olemasolu iga inimrühm enda ümbruses tajub (Tangherlini 2000: 43jj). Mõnikord võib rasketest või piinlikest olukordadest jutustamisel täiendava kaitsemehhanismina toimida huumori kasutamine (vt sellest pikemalt nt Legman 1996 [1968]: 17–18).

Eristuvad kaks jutustajapositsiooni – hirmutava või muidu häiriva olukorra kogeja esitatud isikukogemusjutt ning folkloriseerunud jutu edasijutustamine, millest saab osa juba laiem kuulajaskond. Osutan oma neljandas artiklis lastetusega seotud narratiivide baasil, et kuigi kogemuskirjeldused konstrueeritakse olemasolevate verbaliseerimistraditsioonide sotsiaalses mõjuväljas ja need on mõjustatud ühiskonnas levinud hoiakutest, on memoraatide ja eluloojutustuse sihtgrupp sageli eelkõige jutustaja-kogeja ise, olgugi et narratiiv võib olla üles ehitatud väitlusena hüpoteetilise dialoogipartneriga. See tähendab, et vastused ja seletused, mida sõnastatud lugu endas kätkeb, peavad eelkõige rahuldama rääkijat ennast. Teistel juhtudel võib aga rohkem või vähem traditsioonilistel süžeedel põhinev jutustamine olla kommunikatsioonikanaliks, mis võimaldab mingite muul moel raskesti verbaliseeritavate sõnumite või tähenduste edastamise kaasinimestele (vrd näiteks lähisugulaste abiellumise tabulisuse kontekstis Metsvahi 2015). Sageli tunneb jutustaja-kogeja keerulisi kogemusi sõnastades vajadust luua konkureerivate sümboolsete ja sotsiaalsete süsteemide risttules sidus ja kompaktne eluloojutustus, mille toel ta saab säilitada oma „hea“ või „õiglase“ inimese minapildi (vrd Woodhead, Riis 2010: 204). Näiteks ühe anonüümse foorumikasutaja kirjeldus tema kogemusest needuse kaitsemaagilise tagasisaatmisega needjale on kujutatud mõjusa revanšina, milles jutustaja jääb lõpuni kontrollipositsioonile, toimides lõpuks algse pahategija päästjana:

Needus ja needmine on tõesti olemas ja pole vaja tõsiselt võtta neid "teadjaid" kes räägivad, et see kõik su fantaasia jm sarnast. Olen ise pooltahtmatult (ise ei uskunud et see võib mõjuda vaid lihtsalt enese rahustamiseks ja ka objekt polnud teada vaid lihtsalt saatsin sama tagasi sellele kes see iganes ka poleks) oma lihase sugulase ära neednud ja kui ma teda mõned nädalad hiljem nägin siis oli inimene hakanud järsult vananema. Muutused olid drastilised. Ise ta ka esimese asjana hakkas rääkima, et ei tea mis temaga on, järsku on hakanud kokku kuivama jne. Hetk hiljem tuli mu needmine meelde ja ehmatuse oli suur. Eraldusin ja sama sügavalt keskendudes võtsin kõik tagasi ja nullisin ära. Selle inimese endine seisukord taastus mingit aega. Ei tea kui kaua kuna ma ei julgenud enam palju suhelda temaga. Ma ei tea kas see talle jälle jättis sest tegu vana inimesega kes niigi nüüdsiks juba hallinev ja kortsuline. Olen peale seda hakanud pidevalt oma mõtteid kontrollima (<http://naistekas.delfi.ee>; 22.12.2009).

Muidugi ei ole narratiivsete strateegiate funktsioonid kõikide jutustajate puhul ühesugused ning ka memoraadi või juba pikema folkloriseerumisprotsessi läbinud loo kuulja reaktsioonid võivad olla erinevad: näiteks võib lugu imelisest pääsemisest või õnnestunud kaitsemaagiast mõningate kuuljate mõttemaailmaga resoneerida, tekitada tugevaid emotsioone ja mälupilte ning päädida isegi vastavate uskumuste või kaitsemooduste ülevõtmisega, teised võivad sellesse aga suhtuda pigem kui meelelahutuslikku väljamõeldisesse (vrd Dégh 2001).

Eraldi väärivad kaitsefunktsioonilisena märkimist haiguste või muude tõsiste probleemidega seostuvad üleloomulikud seletusmustrid. Käesoleva töö artiklitest joonistusid need eelkõige välja neljandas artiklis, milles näitasin, kuidas lastetusega seostuvad seletusnarratiivid on abiks positiivse enesekuvandi säilitamisel eluloojutustuses. Need kätkevad endas sageli teatavaid eneseõigustusi või kompromissideotsinguid saatuse ja isiklike unistuste vahel ning on seotud üleloomuliku kausaalsuse temaatikaga. Sotsioloog Pertti Alasuutari hoiatab, et eluloojutustuste puhul tuleks olla ettevaatlik laiade üldistuste tegemisel: „Indiviididel ei ole tagataskus või ajusopis valmisjutustatud elulugusid, mis ainult ootaksid, et uurija need üles nopib. Iga jutustus isiku mineviku kohta on kindla tähenduse ja funktsiooniga. Iga eluloojutustamise olukord on vaja seostada selle kontekstiga, et näha, milleks seda vajatakse või kasutatakse“ (Alasuutari 1997: 6). Nõustun, et jutustamiskontekst on oluline, kuna sellest võib sõltuda esitatavate motiivide valik, kuigi oluliste elusündmuste puhul on nendega haakuvad koondkujundid ja metafoorid tõenäoliselt vähemalt osalt latentselt juba püsivamalt olemas ning paljusid löike oma elust on inimene iseenda jaoks elu jooksul sõnastanud üha uuesti, kinnistades oma lugu vahel kümnete aastate jooksul.

4.2.2. Vaikimine ja mitteverbaalne kommunikatsioon

Vaikimisel või mitterääkimisel võib olla mitmeid põhjuseid ja funktsioone. Unustamisel kui ühel mitterääkimise põhjusel ma käesolevas pikemalt ei peatu, samuti jätan kõrvale kollektiivsest või individuaalsest traumast (nt traumajärgsest stressihäirest tingitud) tuleneva amneesiaiga seotud juhtumid (traumateooriatest ning trauma ja jutustamise vahekordadest pakub põhjaliku ülevaate nt Aareleid-Tart 2006). Siiski tuleb nentida, et piir mitterääkimise kliiniliste ja usundiliste ajendite vahel võib olla ebaselge ja tõenäoliselt võib vahel ka mõni muljetavaldav üleloomulik kogemus kaasa tuua traumajärgse stressihäire sümptomite ilmnemise, mis võivad tingida kogejapoolse vaikimise, või ka vastupidi – korduvalt uuesti jutustamise.

Kaitsemaagiline vaikimine väljendub muuhulgas ohtude nimetamise keelus – vaatlen seda oma töö esimeses artiklis katku nimetamise tabu näitel, kuid nimetamistabu on kirjeldatud ka igapäevasemate olukordade kontekstis (nt Loorits 1939). Vastavalt usundilise loogika reeglitele loob nime väljaütlemine nimetatavaga maagilise kontakti ja muudab ta selle kaudu kohalolevaks. Tänapäevase kasutatakse väljendit: „Kus hundist räägid, seal hunt kohal“. Nimi on seega

käsitletav inimese või muu olendi füüsilise eksistentsi pikendusena, mis kannab endas samu omadusi. Paljude vanemate pärimustekstide järgi tuli nimetamine asendada ümberütlemisega, et võimalikku ohtlikku kontakti vältida, näiteks ei tohtinud äikesepilve mustaks nimetada, sest muidu lööks sellest tulev välk inimese surnuks, seetõttu tuli piirduda neutraalsema kirjeldusega. Ei tohtinud öelda mitte kurat, vaid vanatühi; mitte hunt, vaid hallivatimees; mitte karu, vaid metsapäts; mitte madu, vaid põõsaalune. Esimestel aastatel oli taunitav nimetada nimepidi ka inimlast, eelistatav oli öelda lihtsalt titt või laps. Mõnikord kaitses kardetava olendi eest siiski aga just tema nime nimetamine (nt näki, painaja või katkuvaimu puhul), kuna see osutas, et tema deemonlik olemus on läbi nähtud.

Tänapäevastes tekstides mainitakse vaikimist või asendusväljendite kasutamist eelkõige kui moodust enda kaitsmiseks ärasõnamise eest, näiteks võib ärasõnamise hirmust tingitud rääkimistabu leida väljundi neutraliseeriva eitusena, kui küsimusele: „Kuidas läheb?“ vastatakse „Ei saa kurta“, kuna oma käekäigu otsesõnu kiitmine võiks sellele halvasti mõjuda. Samuti on traditsioonilised edu soovimiseks pruugitavad asendusväljendid (nt „Okas kurku“, „Kivi kotti“) jätkuvalt kasutuses, olgugi et need võivad olla öeldud pigem naljatoonis. Rääkimistabu seostub ka eluliselt tähtsatest ettevõtmistest rääkimise vältimisega (nt neljanda artikli materjalis ilmnes korduvalt, et hoidutakse teadlikult rääkimast eesootavatest kunstliku viljastamise katsetest). Vaikimine on nõutav mitmete maagiliste rituaalide ajal (nt ennustamisel, peidetud varanduse väljakaevamisel), vastasel juhul ähvardab tegevuses osalejaid oht.

Huvitav on vaikimise roll mitteverbaalset komponenti sisaldavate usundiliste juttude kontekstis, mida vaatlesin kolmandas artiklis. Eesti (ja ka paljude muude maade) rahvausundi kohaselt peeti verbaalse kontakti loomist üleloomuliku olendiga ohtlikuks, seega oli ebaselge staatusega isikut kohates eelistatav vaikimine ja tema mitteverbaalse käitumise jälgimine, et selgitada välja tema edasised kavatsused või lasta käiku ennetavad kaitsemeetmed (nt kaitsemaagia, põgenemine või preventiivne vägivald). Teisalt aga võis suhtluse teisele osapoolle mõjuda kahtlaselt just vaikimine. Nii tavasuhtluses kui selle narratiivsetes kirjeldustes tajutakse tänini normikohase käitumisena suhtlemist või vestluse algatamisele vastamist; kui leidub keegi, kes kõnetamisele ei vasta, siis ta järelikult kas pole inimene või plaanib halba, mistõttu peetakse õigustatuks taas kaitsekäitumise rakendamist. Järgnevas näitetekstis ilmneb vaikimise kommunikatiivne tähenduse traditsioonisidus dekodeerimine – vaikimisse suhtutakse kui ühte indikaatoritest, mis viitab asjaolule, et kohatud meeste puhul oli tegemist üleloomulike olenditega. Mitteverbaalse kommunikatsiooni põhjal tehtud otsused saabujate staatuse üle päädivad ühel juhul põgenemisreaktsiooniga, teisel juhul paanika ja „tegelinskite“ kutsumisega.

Ja vaimude kohta ütlen niipalju, et olen ka neid näinud. [---] olin 7 aastane laps kui ma oma vanematega ühes talumajas elasin. ühel päeval kui liivakastis mängisin, märkasin, et minu poole tuleb üks mees, naerul näoga. tõusin püsti, et kodu poole joosta. äkki ilmus nagu õhust minu ette teine mees. sattusin

paanikasse ja jooksin tagasi liivakasti poole. seal oli juba kolmas mees. jäin seisma ja nad moodustasid minu ümber ringi. seisin nende keskel, ja hakkasin nutma. nad vahtisid mind vaikides. mina nutsin ja mäletan et mõtlesin et kes te olete, mis te tahate, omal süda pekslemas rinnus. äkki nad läksid minust natuke eemale seisma, ise samal ajal mind vahtides. lõpetasin nutu ja tahtsin kodu poole joosta, kuid ei saanud, sest jalad olid nagu halvatud ja üks nendest meestest lähenes mulle imeliku näoga. hakkasin uuesti nutma ja siis see mees ütles, et tydruk, ära nuta, me ei tee sulle midagi. siis läks ta tagasi meeste juurde ja haitusid. järgmisel päeval, kui läksin naabrinaisega karjamaale lehma vaatama, nägime MÕLEMAD kolme meest karjamaal istumas, nende kõrval oli mingi sõiduk. tundsin need mehed ära. naabrinaine ütles neile et miks te võõral karjamaal olete. mehed tõusid vaikides, ja läksid oma sõidukisse, mis vaikselt ära sõitis. rohi oli sõiduki alt põlenud. sõiduk ise oli halli värvi ja väike. naabrinaine oli nii paanikas, ja kutsus mingid tegelinskid kohale. minu vanemad ei lubanud mul nendele midagi rääkida, öeldes et muidu mind pannakse hullumajja ja sealt ma välja ei saa. oli ju sügav vene aeg siis (<http://naistekas.delfi.ee/foorum>, 7.11.2009).

4.2.3. Kontaktist hoidumine

Kui eelmises alajaotuses oli juttu verbaalse kontakti vältimisest, siis järgnevas vaatlen teatud kohtade, isikute ja olendite kaitse-eesmärgilist füüsilist vältimist. Kuigi ka psühholoogias kirjeldatakse sarnast käitumist, mis võetakse kokku koondterminiga vältiv käitumine, ei ole see siinkohal kirjeldatud moodusega päris kattuv – mina keskendun eelkõige sellistele kontaktist hoidumistele, mille puhul on ära toodud usundilistest argumentidest lähtuvad põhjendused. Ent siingi ei ole puhtpraktilised viisid enda füüsilise turvalisuse tagamiseks ning usundilised kujutelmad selgelt lahushoitavad. Siia alla kuuluvad mõtteliselt nii mingite olukordade või kontaktide kaitsemaagiline vältimine, narratiivsetest ohukaartidest lähtuv kohtade vältimine, ohukohast lahkumine kaitseks mütooloogilise ohu või ohtliku inimese eest ning kaitstavate varjamine ja peitmine.

Eelkõige vanemas pärimuses esinev otseselt kaitsemaagiline toiming kaetamise vältimiseks on enda, laste või loomade peitmine võõraste pilgu eest. Kahjustava kontakti vältimiseks oli kõige kindlam viis peitupugemine või vähemalt olulisemate kehaosade (näo, pea) kinnikatmine. Eesti rahvajuttude järgi kaitstes peitumine mitmesuguste deemonlike olendite eest, nagu katkuvaim, halltõbi ja koerakoonlased. Suurtel katkuaegadel arvati paljudes Euroopa piirkondades, et ainuüksi silmside katkuhaigega põhjustab nakatumise ning seetõttu soovitati arstidel ja lähedastel haige juurde minnes silmad rätiga katta (Zaddach 1971: 24). Nii Eestis kui ka laiemalt Euroopas on arvatud, et lapsed ja muidu nõrgemad inimesed ei tohi surnud inimesele otsa vaadata või tema läheduses viibida, sest muidu võivad nad haigestuda ja isegi surra. Elavate kaitsmisega kahjuliku mõju eest on põhjendatud ka kommet surnul silmad kinni vajutada. Tänapäeval leidub uskumus, et rase naine ei tohi surnut vaadata või tema läheduseski viibida. Nõue, et abielunaised peavad rätikut kandma, tulenes samuti vajadusest perenaist kui eluandjat ja laste ema potentsiaalse halva mõju eest kaitsta. Eriti rohkelt on varjamisnõude järgmisele üleskutsuvaid pärimus-

tekste seoses oluliste üleminekuperioodidega elus, mil inimest peeti eriti haavatavaks: näiteks on pruudi pea katmine sõba või looriga ja vastsündinu võõra pilgu eest varjul hoidmine lähtunud kaitsemaagilistest eesmärkidest.

4.2.4. Projitseerimine

Projitseerimine on ka üks Freudi töös (1936) ja laiemalt analüütilises psühholoogias kirjeldatud ego kaitsemehhanismidest, kuid siin käsitlen seda siiski mõnevõrra teises tähenduses. Minu seisukohtadega haakub enam Juri Lotmani (1998: 63–64) tähelepanek hirmudega seotud projitseerimise kohta: „Kui ühiskonda on haaranud hirm, mille reaalsed põhjused on inimeste ees varjatud, tekivad müstifitseeritud, semiootiliselt konstrueeritud adressaadid. Mitte ähvardus ei kutsu esile hirmu, vaid hirm konstrueerib ähvarduse.“ Hirmud võidakse projitseerida kindlasse ajaperioodi – kindla ajalise raamiga seotud hirmutavad jutud aitavad siduda muidu vabalt ja korrapäratult inimese fantaasiamaailma täitva kõheduse konkreetse ajalise lõiguga, millest tihtilugu räägitakse mineviku vormis ehk nii, nagu halb oleks juba möödas (vrd Smith *et al.* 2010). Kindla ajalise momendi või perioodiga sidumine ilmneb ka ennustamise ja kaitsemaagia kombineerimisel: ennustamise kaudu saab hirm muidu ettenägematu ohu ees ajalise dimensiooni, mistõttu inimene saab end selle vastu mobiliseerida, seega pole enam vaja karta kogu tulevikku, vaid konkreetset ennustatud sündmust. Ebamäärased hirmud võidakse ankurdada kindlasse kohta: „Liialt suur hirm mingi ohu ees projitseeritakse väljapoole ja seostatakse mingi konkreetse paigaga. Seega ei pea inimene hirmu enda sees kandma, vaid ohtlikuks ja hirmutavaks muutub teatav koht“ (Jeggle 1990: 62).

Samal mehhanismil põhineb mentaalsete ohukaartide koostamine, millest on lähemalt juttu alapeatükis „Lokaliseerimine ja mentaalsed ohukaardid“. Samuti võib toimuda ebamääraste hirmuaistingute projitseerimine usundiliste stereotüüpidega seotud koondfiguuridesse (nt tulnukad, terroristid, pagulased). Sellised mehhanismid võimaldavad transleerida ümbritseva vägivalda rahvajutu keelde ning välja elada jutustajate endi valmiduse vägivallaks või vähemalt kujutlused endast selle osalisena (vrd Kalmre 2008: 148). Ent eriti just viimastel aastatel võib märgata tendentsi, et kui amorfne vägivallahirm on juba kord seostatud stereotüüpse terroristikujuga, hakkavad nii meedias kui inimestevahelises kommunikatsioonis rohkem tähelepanu saama muudki ebatavalised, eelkõige just ebainimlikuks liigitatavad rünnakud, sealhulgas need, mis ei ole terrorismiga seotud. Näiteks võib meediatekstides kohata mingi vägivallaakti puhul selgitust, et politseile teadaolevalt ei olnud tegemist ettekatsetatud terroriaktiga või et kurjategijal puudus islamitaust, ent juba selle viite kaudu luuakse sellegipoolest tähendusseos stereotüüpiseerunud vaatega terrorismile. Seega laieneb väljatöötatud tõlgendusskript sellest konkreetsest stereotüübist, mille baasil see õieti formeerus, juba kaugemale – äraproovitud ja tuttavlikud rääkimisviisid ning nendega seostuvad stereotüüpsed kategooriad ja tähendused

näivad teenivat juhimatutes sündmustes vähemalt näilisegi korra loomise eesmärki.

Projitseerimine ei ole siiski seotud ainult negatiivsete aistingutega. Folkloorse jutuvormis projektsioonina võivad saada väljundi ka unistused ja soovmõtlemine – näiteks võimaldab vastav folkloor tunnetada ihaldatud kontakti lahkunud lähedastega (vrd Hiemäe 2016a) või suhelda eostamata lapsega (vt sellest pikemalt neljandas artiklis). Siin võib näha seoseid psühholoogias tuntud leinateooriatega (eelkõige eitamise ja tingimise faasiga), millele olen põgusalt osutanud ka oma artiklites. Teatav kompensatoorne projitseerimine väljendub juttudes, milles haavatavas positsioonis olijat kujutatakse olukorra peremehena – näiteks triksterina kavaldamas, üleloomuliku abiga revanši saamas või muul moel kontrollipositsioonile asumas (nt katku- või kuradiga seotud pärimuses üleloomuliku antagonisti ületrumpamine või kurja-soovija kahjustamine talle endale needust tagasi saates).

4.2.5. Personifitseerimine

Üleloomulike jõudude isikustatud kujutamine on tõenäoliselt omane kogu maailma usunditele ja seda on seostatud animistliku, loodust hingestava mõtlemisega. Tüüpiline on hirmutavate seikade, nagu surma ja haiguste, personifitseeritud kujutamine, kuid ka kaitsvad olendid – jumal, jumalused, abi- ja kaitsevaimud, kaitseinglid, surnud sugulased või esivanemad – ilmuvad personifitseeritult. George Lakoffi ja Mark Johnsoni käsitle kohaselt on personifikatsioon ontoloogiline metafoor, mis aitab pärimusekandjal mõista mitmesuguseid mitteinimentiteetidega seotud kogemusi inimlike motivatsioonide, loomujoonte ja tegevuste termineis (Lakoff, Johnson 1981: 33). Näiteks tänapäeva muistendipärimuse jututüübis „Tänuulik terrorist“ koondatakse näiliselt kõikjal varitsev irratsionaalne terrorioht ühte terroristikujusse, keda kujutatakse üldinimlikest moraalinormidest kinnipidavana – ehk siis heateole samaga vastamas (vt sellest jututüübist pikemalt Smith *et al.* 2010).

Personifitseerivaid jooni on ka üleloomuliku kausaalsusega seotud kujutelmades, millest oli juttu peatükis „Üleloomulikust kausaalsusest lähtuvad usundilised kujutelmad ja nende minakeskus“. Tänapäevases kasutuses ei esine personifitseerimist enam niivõrd väljajoonistuvate üleloomulike olendite näol, vaid pigem sõnakasutuse tasandil, mis kujutab ka abstraktseid nähtusi tegija rollis (nt „haigus ründab“, „arvuti ei taha töötada“). Mind huvitab usundiline personifitseerimine antud kontekstis eelkõige ohutajuga seoses. Ohuallika isikustamine annab sellele kuju ja seega sihtmärgi, mille vastu suunata kaitsemeetmed, sealhulgas ka samasuguste isikustatud kaitseolendite abi. Teisalt võib usundiline personifitseerimine ka hirme suurendada, näiteks kui hämaras kuivavat valget pesu nähes kujutatakse see usundilistele tõlgendusmustritele vastavalt agressiivseks kummitusolendiks. Kirjeldan oma esimeses ja teises artiklis personifitseerimist kombinatsioonis lokaliseerimisega katkupärimuse kontekstis kui ühte narratiivse kaitsekäitumise moodust. Kuigi katk võis levida

suvalises suunas, kujutatakse muistendites, et katkuvaime on üks ja tema liikumistee on ühesuunaline. Sündimata laste personifitseeritud kujutamist teatava soovmõtlemise tulemina kirjeldan neljandas artiklis.

4.2.6. Lokaliseerimine ja mentaalsed ohukaardid

Ole Riis ja Linda Woodhead (2010: 7) osutavad, et inimeste sotsiaalsed suhted ei piirdu inimmaailmaga, vaid hõlmavad ka muud olendid ja paigad: „Meie emotsionaalset elu kujundavad kokkupuuted mitte ainult elusolenditega, vaid ka surnud, väljamõeldud, üleloomulike ja elutute entiteetidega. [...] Usundiline emotsioon ei ole seotud mitte ainult sotsiaalsete suhetega selle kitsas „inimlikus“ mõttes, vaid sotsiaalsete suhetega laiemas mõttes, sealhulgas suhetega, mis meil on pühapaikade, maastike, esemete ja olenditega.“ Mentaalsete ohukaartide kontekstis tähendab see, et ka veel tänapäeva pärimuses on inimestest, üleloomulikest allikatest ja kohtadest tulenevaks peetav füüsiline oht mentaalses kujutelus segunenud ning inimeste või uskumusolenditega seostuv ohutunne projitseeritakse sageli hoopis kohtadesse. Muistendites mainitakse sageli reaalselt eksisteerivaid kohti jutustajate lähiümbruses (vt selle kohta nt Callaway Moss 1983, Kvartič 2012), kuid neile võib lisanduda teatav mütoloogiline mõõde ehk siis võidakse neid mentaalsel ohukaardil kujutada üleloomuliku olendi tegevuskohana ja seetõttu tavapärastest teistsugustele reeglitele alluvate paikadena (üleloomuliku ja kohtade seostest vt nt Thomas 2015). Pasi Enges rõhutab, et olendite ja vägede paigutumine maastikul pole juhuslik, vaid topograafiliselt organiseeritud ja füüsilise keskkonna kinnisobjektid moodustavad omalaadse kognitiivse kaardi, mille kaudu inimesed liigendavad supra-normaalset maailma (Enges 2000: 70–71).

Vaatlen oma teises artiklis lähemalt liikuvate ohuallikatega seotud mentaalsed kaardistamist, kuid tavapärasem on siiski paiksete ohuallikate või konkreetsete ohukogemustega seotud kohtade mentaalne kaardistamine. Järgnevalt on toodud selle kohta kaks tänapäevast näidet. Esimeses tekstis analüüsib rääkija oma aistinguid, näitlikustades et piirid üleloomuliku ohuallika, ratsionaalse hirmu ja lihtsalt täpsemalt määratlemata ebamugavustunde vahel ei ole selliste kogemuste puhul üheselt paikapandavad. Siiski ajendab vastavat käitumist vähemalt osaliselt vanemate usundiliste kujutelmade tundmine, näiteks traditsiooniline arusaam, mille kohaselt ebaloomulikku surma surnud (nt enesetapu teinud) inimene ei saa rahu ja jätkab kummitamist oma hukkumiskoha ümbruses. Olgu veel mainitud, et siin on tegemist mentaalse ohukaardi tekkega, millel on puhtalt narratiivsed alused. Jutustaja ise ei olnud kirjeldatud enesetapjaga kuidagi seotud, lugu jõudis temani vaid kolleegide jutustuste kaudu. Seega osutab lugu ühtlasi pärimustekstide kaudu omandatud info rollile vastava vältiva käitumise kujundajana.

Üks asi on küll, et ma kunagi ei lähe [ajalehetoietus nime] hoone trepist üles, vaid alati sõidan liftiga. Just seda kahte trepivahet ma ei lähe. Ja seda sellepärast, et vist juba oma kümme aastat tagasi üks naine tegi seal enesetapu, hüppas trepišahtist alla. Ma otseselt seda kohta ei kardagi, aga selline ebamäärane tunne on, et ei taha selle peale mõelda. Seega otseselt ei tunne hirmu, aga kaudses mõttes selle koha vältimisega ikkagi väldin vist ka hirmu tekkimist, jah (naine, snd 1977, 6.06.2016).

Teises näitetekstis on märgatav ka vanemates muistendites läbivalt täheledatav siinpoolse ja teispoolse maailma vahelise piiri ohtlikkuse tajumine. Liiga lähedane kokkupuude üleloomuliku maailmaga lõpeb vanemate pärimustekstide järgi sageli kogejale traagiliselt (nt kujutatakse muistendites surnuteriigi külastaja ebatavaliselt kiiret vananemist ja sellele järgnevat surma või üleloomulike olenditega lävimise järgset haigestumist).

Kui üldse rääkida mingist kohast, mis on seotud minu käitumisega, siis on seda see [Tartu] vana sünnitusmaja. See maja tekitab oma mineviku tõttu ebameeldiva tunde – selle teadmise tõttu, mis seal on olnud, kõik need kannatused ja selline piiripealsus. Ma olen märganud, et kui ma sinna loengule lähen, siis ma käin enne vetsust läbi ja pesen nägu, tõmban märgade kätega üle juuste, et justnagu sellega kuidagi kaitseks ennast (mees, snd 1978, 6.06.2016).

Mõlemad tekstid hõlmavad nii ohutunnet või laiemalt vastumeelsust tekitava koha narratiivse lokaliseerimise kui ka vastumeetmed (esimeses tekstis koha vältimine, teises kohaga seotud rituaalne kaitsev tegevus). Eda Kalmre (2008) kirjeldab oma uurimuses sõjajärgsete kannibalistlike kuulujuttude kohta samuti ilmekalt, kuidas kõikjalvaritsev kurjus ja vägivallaoht seostati kindlate kohtadega (Kivisild, turg, varemed), millest said olulised orientiirid sündmuskoha geograafilisel määramisel, moodustades otsekui visuaalse teravnurga, kus inimliha vorstivabrikuga seotud süžeed hargnema hakkasid. Samuti ilmneb ka Kalmre näitetekstidest, et sellised narratiivsed ohukaardid avaldasid mõju inimeste konkreetsele käitumisele (nt seostuvate kohtade vältimine, kuid teatud tingimustel ka teadlik külastamine).

Nagu ma oma ohukaarte käsitlevas artiklis osutan, on olulise osa tänapäevaste mentaalsete ohukaartide kujunemisel suunavaks vägivallakuritegude hirm, mida toidavad vägivalla kajastused meedias. Mõnedki autorid on täheldanud, et inimeste hirm vägivallakuritegude ees on võrreldes nende kuritegude esinemissagedusega ebaproportsionaalselt suur (vrd Bannister, Fyfe 2001: 808). Samuti on tänapäeva meediamõjulise ohutaju puhul tunnuslik, et hirmu baasiks on vähem isiklikud kogemused ja üha rohkem meedia kaudu esitatud abstraktsed, juba algusest peale narratiivi vormis kuulnud kogemused (vrd Grupp 2003: 43). Viimaste pidev edastamine meedias signaliseerib, et kuritegevus kujutab endast probleemi iga inimese jaoks. Uuringud on näidanud, et kõige vastuvõtlikumad kuritegevusega seotud hirmudele on sageli inimirühmad, kelle puhul ohvriks langemine on kõige vähem tõenäoline (Furedi 2002: 2–3). Paljud mütoloolilised hirmud (nt hirm deemonlike vaimolendite vägivalla ees) on

kokkuvõttes asendunud hirmuga demoniseeritud, monstrumlikult halbade inimeste ees, kuid mentaalsete ohukaartide kujunemine ise tundub toimuvat endist viisi samadel alustel. Kuritegelike inimestega seoses produtseeritavad uudised ja usundilised jutud tunduvad kasutavat tihtilugu samu mõjusaid tuummotiive, millega seoses Martin Innes (2014) on pakkunud välja termini 'signaalkuriteod' (*signal crimes*). Innes mõtleb selle all juhtumeid, millel on ebaproportsionaalselt tugev võime tekitada inimestes isikliku ohustatuse tunnet, mistõttu sellise info saajatel tekib vajadus võtta tarvitusele mingid kaitsvad meetmed; samuti on niisugustel signaalidel mõju sellele, milliseid uskumusi inimesed selliste ohtudega seoses konstrueerivad (Innes 2014). Spetsiifilistele juhtumitele keskendumine võimaldab antud kuriteoliigi teatud mõttes personifitseerida ja lokaliseerida – siduda vastavad hirmud konkreetse kurjategija või inimtüübiga, kelle vahistamine justkui kõrvaldaks kogu selletüübilise ohu. Sarah Moore osutab, et kui uudis on negatiivne, hirmutekitav või stereotüüpidel tuginev, siis jääb see lisaks ka suurema tõenäosusega meelde ja avaldab mõju üksikisiku käitumisele (Moore 2014: 87).

Linnamuistendi alakategooriana eristatakse omakorda kuriteomuistendit (*crime legend*). Sellised lood kordavad enamasti meedias kajastatavaid signaalkuritegudega seotud vägivallastereotüüpe, kuid lisavad neile mõne muistendiliku arenduse või puändi. Seega on tegemist valdavalt fiktsionaalsete lugudega, mis lähtuvad siiski reaalselt ühiskonnas olemasolevatest hirmudest ja nendega seotud uskumustest ning tunduvad vaatamata oma sageli ebarealistlikele süžeedele ometi võimalikud. Kuriteomuistendite edastamise üks tüüpilisi viise on kettkiri või Facebooki postitus (sageli algusvormeliga „Tahan teid hoiatada“) ja nende sisuks on kellegi langemine kuriteo ohvriks või napilt pääsemine, samuti juhised, kuidas ohver oleks pidanud või teised peaksid samasugustesse olukordadesse sattudes käituma. Nagu müütides ja muinajuttudes on ka nendes lugudes tähelepanu rõhutatult nii inimlikel hirmudel kui stereotüüpsuseni korratud moraalsetel õppetundidel: ära mine üksi tundmatusse kohta, ära suhtle võõra inimesega ega võta vastu tema pakutud hüvesid, ära usalda inimesi kergeusklikult, jälgi märke ja käitu õigesti (vrd Moore 2014: 134).

Mitteisikustatud kohamõjudega on seotud negatiivsete maaenergiate hirm, mida on süvendanud meedias ilmunud intervjuud ja muu materjal veesoonte, Hartmanni võrgustiku jm maapinnast tulenevate negatiivsete mõjude kohta ja mis annab omakorda alust individuaalsetele mentaalsetele ohukaartidele. Uskumused, mis on seotud kohtade kui haiguse, väsimuse, energiapuuduse, suhtekonfliktide ja muude hädade esilekutsujatega (vt pikem negatiivsete maaenergiate käsitus Kivari 2016: 44jj) korreleeruvad asjakohaste kaitsevõtetega (kohtade vältimine, nt loobumine kinnisvaraostust, või vastumeetmed, nt peegliga, korkmaterjaliga energiategasipeegeldamine, maaenergiate või maagiaspetsialisti appikutumine). Lõpetuseks on asjakohane märkida, et minu uurijahuvi keskendus küll mentaalsetele ohukaartidele, kuid samasugust kaardilist kujutamist võib täheldada ka muude usundiliste teadmiste kontekstis (vt pärimuse ja paikade muudest seostest Valk 2014). Näiteks Anna-Leena

Siikala (2004: 53) räägib seoses handi traditsioonilisi elatusalasid ja pühapaiku puudutava pärimusega mälestuste kinnistamisest maastiku dünaamilise mentaalse kaardistamise abil, osutades et objektid, nimed ja jutustused sündmustest moodustavad märkide ja nendega seotud tõlgenduste võrgustiku ning võimaldavad tõlgendada maastikku erinevatel otstarvetel ja põhjustel. Sellised mentaalsed kaardid on samuti olulised nii kollektiivse kui ka individuaalse maastiku- ja ruumitunnetuse kujunemisel.

4.2.7. Usundilised stereotüübid ja koondkujundid

Stereotüüpide teket ning stereotüüpide moonutatusest tingitud pärssivat mõju inimsuhetele on põhjalikult uurinud psühholoogid (nt Epley 2015: 60jj). Üleminek tajupsühholoogiliselt seletatavatest moonutustest usundilistel motiividel põhinevatele stereotüüpidele on sujuv – mõlemal juhul on stereotüüpsete kujutelmade eesmärk maailma lihtsustamine, kusjuures ühe olulise funktsioonina tõusetub taas ohtlike inimeste ja nähtuste väljaselgitamine ning vastava kaitsekäitumise kaasamine. Nii folklooris, vandenõuteooriates kui kohati ka uudismeedias näib stereotüüpide üks funktsioone olevat fokuseerida ja kanalada ebamääraseid, raskesti hoomatavaid hirmunähtusi, sidudes need kõigile arusaadavate kultuuriliste koodidega – nii näiteks aitab katkuaegade erakordsust, hirmutavust ja loomuvastasust rõhutada stereotüüpne kujund, mille järgi katkuajal sõid sead surnuid, kuna neid ei jõutud kombekohaselt matta, või inimesed kaevasid ise endale hauad valmis. Mõningate stereotüüpide puhul tunduvad mängivat rolli evolutsioonipsühholoogilised põhjused, nii võib tumedate inimkogude seostamine ohuga olla pärit juba väga ürgsetest aegadest. Ülo Valk (1997: 142–143) osutab, et must mees esineb usundis kurjuse personifikatsioonina sõltumata ajastust ning muutustest ühiskonnas, kultuuris ja mentaliteedis – mõnevõrra muutuvad on ainult selle tõlgendused. Vanemas pärimuses olid musta mehe kujul ilmuvad ohuolendid kurat ja katk, sõjajärgses folklooris vorstivabrikutesse viija, tänapäeva folklooris ohtlik autojuht hääletajapärimuses ning tulnukad ja kummitusolendid üleloomulike kogemuste kirjeldustes.

Paljud usundilised ohustereotüübid on seotud käitumisega, mida peetakse antud kultuuris käibivate moraalinormidega tugevalt vastuolus olevaks ning seega kohatuks ja tabuliseks – näiteks inimsöömine (vt selle kohta pikemalt Kalmre 2008: 39jj), ühiskondlikult haavatavamal positsioonil olivate (lapsed, rasedad) väärkohtlemine ja ärakasutamine, reetmine (nt heategija kahjustamine), piinamine, vabaduse võtmine (nt inimröövid) ja muud inimese vaimset ja füüsilist integreeritust ohustavad aktid (nt kloonimine tulnukate poolt, sihilik masside toidu mürgitamine või haigustesse nakatamine). Antagonisti ja ohu allikana astub usundilistes juttudes sageli üles teatavatele stereotüüpsetele parameetritele vastav ning traditsioonis olemasolevaid jutumotiive absorbeeriv võõrakuju. Kõikide nimetatud ebainimlikkusele viitavate motiividega seostuvad nii vanema pärimuse muistendid kui tänapäevased linnalegendid, kuulujutud ja

vandenõuteooriad, mille puhul esineb lisaks kokkupuutepunkte ja üleminekuid uudismeedias ilmutavate korduvmotiividega. Gustav Thaiss märgib stereotüpi-seerunud motiividest ja -metafooridest rääkides, et sellise metafoori esile-kutsutud pilt ei sõltu ainult struktuursest analoogiast ning tõenäoliselt oluli-semgi on tunnete analoogia ja emotsionaalne dimensioon (Thaiss 1978: 1). Tugevate emotsioonidega seotud mõttepildid sööbivad mällu ja nende kordu-mine kaldub mõju veelgi suurendama.

Rahvusvahelised usundilisi stereotüüpe ja koondkujundeid eksploatavad jutumotiivid on alati seostuma kohaliku ümbrusesse lokaliseeritud toimumis-paikadega. Kirjeldan oma teises artiklis ühte Eesti juhtumit, mille puhul avaldus punase autovärvi korduvkaasamine narratiivsesse lokaliseerimisse. Rahvus-vahelise tundelega on õudusfolklooris näiteks valge mikrobussi ja musta limu-siini kujundid, millest peeti ettekanded ka hiljutisel tänapäeva folkloori kon-verentsil (Kalda, Kalmre 2016: 12, 30). Mõlema stereotüübiga seostub inim-röövi motiiv, näiteks esinevad need verevõtjate (vrd selle motiivi kohta Kalmre 2008: 137–138), organiröövi või lapsepilastamise ohvrite transpordivahendina, must limusiin ka naissoost hääletajatele suunatud seksuaalsete rünnakute tunnusmotiivina. Valge mikrobussiga seoses olen kuulnud ka huumoripõhist viitamist – nõnda kommenteerisid Tallinnas kaks varateismelist poissi 2016. aasta suvel valget mikrobussi nähes: „Ahaa, see on see valge mikrobuss, millega lapsi röövitakse“. Seega võib nimetatud kujund saada lastepärimuses väljundi ka iroonia kujul, kuid selle väljaütlemine viitab, et lasterööviga seotud pärimuse referentstähendust kandev objekt oli rääkijate seas teadvustatud.

ARTIKLITE SISUKOKKUVÕTTED

Järgnevas annan ülevaate artiklitest, mis moodustavad käesoleva doktoritöö tuuma. Neljast artiklist kolm on valminud doktoriõppe perioodi (2012–2016) jooksul, ühe artikli kaasasin oma varasematest uurimustest. Kaks artiklit on kirjutatud inglise keeles ja kaks eesti keeles, kuid kõiki käsitletud teemasid olen avanud mõnevõrra erinevatest tahkudest oma mõlemas keeles ilmunud uurimustes, samuti olen nimetatud teemadel esinenud nii Eesti kuulajaskonnale suunatud kui rahvusvahelistel teadusüritustel. Kuna olen töötanud folkloristina juba aastaid, on minu temaatiliste ilmunud artiklite koguhulk tunduvalt suurem ja neist tuli teha võimalikult representatiivne valik. Käesolevasse töösse liitsin artiklid, mis on pakkunud mulle endale kõige huvitavamaid avastusi ja tundusid eesti folkloristika seniseid dimensioone avardavalt. Kolm artiklit on ilmunud eelretsenseeritavates erialaajakirjades, neljanda on ühe sellise ajakirja toimetuse avaldamiseks vastu võtnud, kuid selle retsenseerimisprotsess oli töö ilmumise hetkeks veel pooleli. Artiklid on järjestatud nende ilmumisaaja järgi kronoloogiliselt ja neist moodustub loogiline tervik. Igas artiklis vaadeldakse usundiliste kaitsemehhanismide avaldumist mõnevõrra erinevast vaatenurgast. Esimene artikkel avab katkupärimuse näitel jutustamisviiside tausta psühholoogilisest vaatevinklist, tuues ära mitmed iseloomulikud narratiivsed toimetulekustrateegiad ja jõudes järeldusele, et samad baasstrateegiad on esindatud ka tänapäeva pärimuses. Teine artikkel kombineerib folkloristika inimgeograafia ja kognitiivsete maakaartide alaste lähenemistega, osutades usundilistes juttudes esinevatele lokaliseerimisilmingutele kui ohuallikate narratiivse määratlemise moodusele. Nimetatud lokaliseeringud võivad saada väljundi mõttelise kaardilise kujutisena, mis toimib ohutaju ja sellega seonduvat käitumist suunavana. Ka teises artiklis osutan, et mentaalsete maakaartide loomise mehhanismid ja nende mõju käitumisele on mitmeti sarnased tänapäeva pärimuses. Kolmas artikkel testib kommunikatsiooniteooriate kasutuskõlbulikkust usundilistes juttudes kirjeldatud mitteverbaalsete olukordade analüüsimisel ja jõuab järeldusele, et mitteverbaalsete sündmuste usundisidusa narratiivse tõlgendamise puhul saab rääkida taas selle teatavast kaitsefunktsioonist. Neljas artikkel annab soovimatu lastetusega seotud narratiivide uurimisega meditsiinilistele ja psühholoogilistele lähenemisviisidele folkloristiliku lisamõõtme. Luubi all on eelkõige tänapäevased lastetusega seotud uskumused, kuid paralleelseks ka vanema pärimusega. Seega seovad kõik artiklid vanema pärimusmaterjali nüüdisaegsete folklooriilmingutega, näitlikustades universaalseid elemente.

Artikkel 1

Reet Hiemäe 2004. Handling collective fear in folklore. *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 26, 66–80.

Artikkel valmis ajal, kui ma alles hakkasin tundma tõsisemat huvi usundilise pärimuse psühholoogilise aspekti vastu. Püstitasin oma uurimisküsimused seoses pärimuslike kaitsestrateegiatega haiguspärimuse kontekstis, kuid artikli järeldusi on võimalik laiendada ka muudele usundiliste hirmude kontekstidele, mille puhul oht ei tarvitse olla nii selgelt avalduv, vaid võib olla esindatud pigem ebamäärase kõhedustundena. Artikkel pakub esmalt põgusa sissevaate katkupärimuse kujunemise aluseks olnud ajaloosündmustesse, seejärel aga annab katku ja muude kiirelt levivate ja raskesti seletatavate haigustega seotud pärimuse näitel ülevaate usundiliste hirmude kollektiivsest iseloomust ning narratiivsel kujul väljendatud mentaalsetest kaitsemehhanismidest, mida sellises haiguspärimuses on võimalik täheldada.

Katkumuistendites tõusevad esile kaks põhiküsimust:

- 1) kuidas ohtu ära tunda? Kuna arvati, et katkuvaim on võimeline kuju vahe-
tama, tuli iga tundmatuma elusolendi või ka kahtlase eseme puhul jälgida
vihjeid, mis reedaksid tema deemonliku olemuse;
- 2) mida teha, et ellu jääda – kuidas haiguse teele mitte sattuda või kuidas
katkuvaimust jagu saada? Katkumuistendites ilmneb korduvalt, et katkust
pääseb inimene, kes on temast targem, kavalam või füüsiliselt osavam.

Osutan artiklis, et kuigi paljud katkumuistendid räägivad surmast, on nende põhifookus siiski ellujäämisel ning ka surma kirjeldavates tekstides on enamasti olemas viited sellele, milline käitumine oleks kaasa toonud positiivsema lahenduse, näiteks juhin tähelepanu, et nii mõnigi kord võidakse ühe ja sama paari-
lauselise teksti raames läbi mängida nii negatiivne kui positiivne stsenaarium. See seisukoht räägib vastu Lutz Röhrichi arvamusele, mille kohaselt rahvajutu stiil on põhimõtteliselt pessimistlik ja inimene kaotab peaaegu alati võitluse üleloomulike jõududega (Röhrich 1984: 174). Toon artiklis välja, et narratiivse personifitseerimise ja lokaliseerimise tulemusel muutub irratsionaalne oht suunaga suuruseks, mida muistendites kujutatakse tabamas inimühiskonda kas üksikisiku tasandil, mikrotasandil (perefond) või makrotasandil (suurem sotsiaalne üksus – küla või linn), kusjuures teisel ja kolmandal tasandil aset leidev rünnak hõlmab automaatselt eelmised tasandid, kuna iga eelmine tasand on iga järgmise osa. Samamoodi võib ka võitlus ohuga toimuda nendel kolmel tasandil. Tänapäeva narratiivides on kolm rünnakutasandit endiselt alles, kuid ohuga võitlemist kujutatakse enamasti indiviidi tasandil. Siin võib näha seoseid usundi üldisema individualiseerumise tendentsiga.

Juhin artiklis tähelepanu kollektiivsete hirmude tsüklilisele iseloomule – näiteks tänapäevaste antraksi ehk siberi katku, aidi, SARS-i (või ka zika viiruse) puhangute näitel võib täheldada, et haigustega seotud, usundilise kallakuga hirmud aktiveeruvad sobivate tingimuste tekkimise korral teatud aja tagant uuesti ning vähem või rohkem universaalsed strateegiad nendega toimetulekuks

ja mentaalseks enesekaitseks taasilmuvad ka jutupärimusse. Järeldan, et hirmude väljaelamine folklooris (sh ka haigustega seotud huumori kaudu), tagasihaarded vanemasse pärimusse tuntud motiivide järele mõjuvad mentaalselt korrastavalt ja psühholoogilist toimetulekutunnet suurendavalt.

Artikli põhilised järeldused on kokkuvõtlikult järgmised:

- Katkupärimuses räägitakse küll palju surmast, kuid selle põhirõhk on ellujäämisel – juhistel, kuidas end katku vastu ennetavalt kaitsta või katkuvaimust jagu saada.
- Katkupärimuse kaitsvat funktsiooni toetavad narratiivsed võtted: ohule kuju ja vormi andmine personifikatsioonide näol ning ohu sidumine konkreetse suuna ja asukohaga jms.
- Kuigi katkuhaigus on Euroopas oma aktuaalsuse minetanud, elavad sellega seotud usundilised kujutelmad pisut teisenenud kujul ka nüüdisajal edasi, seostudes uute esilekerkivate epideemiatega, nagu aids, seakatk, linnugriip, zika-viirus, samuti on uuemas pärimuses jätkuvalt esindatud eelmises punktis kirjeldatud narratiivsed kaitsestrateegiad. Teisalt pakuvad katk ja muud surmavad haigused jätkuvalt ainet ka kultuurilistele loovusväljendustele: muusikutele (nt raskemuusikaansamblid *Black Death* ja *Anthrax*, Eesti ansambli Metsatõll katkuloits „Metsaviha 3“), mänguloojatele (nt arvutimäng *Penumbra: Black Plague*, kaardimäng *Zombicide: Black Plague*) ja meelelahutusmeediale, mis moodustavad toetava aspekti tänapäeva transmeedialisele ja intertekstuaalsele epideemiapärimusele.

Juba võib täheldada tuttavate motiivide avaldumist seoses 2016. aastal aktuaalseks muutunud uusima epideemiaks kuulutatud haigusega, mida põhjustab zika viirusena defineeritav haigustekitaja. Vastuolulised, ebaselget teavet sisaldavad ja ohutunnet üleskütavad meediakajastused, mis sageli eelnevad informaalseid kanaleid pidi levivate mütoloogiliste haigusseletustega spekulatsioonidele või kaasnevad nendega, on juba ringlemas, nagu näiteks ajalehe lühiteade: „Maailma terviseorganisatsioon kuulutas Zika puhangu 1. veebruaril rahvusvaheliseks hädaolukorraks. Zika viiruse põdemist raseduse ajal seostatakse mikrotsefaaliaga vastsündinutel, kuigi on ka näiteks kahtlustatud, et seda sünnidefekti põhjustab hoopis sääskedevastane võitlus“ (Postimees Terviselisa, 25.2. 2016). Kuigi lugejat huvitaks kõige enam just konkreetne informatsioon selle kohta, kuidas saab sääskedevastane võitlus esile kutsuda sünnidefekte, sellest artikkel vaikib. Küll aga võib temaatiliste meediaartiklite kommentaariumides juba kohata püüdeid välja selgitada haiguse vallapäästmise taga olevaid isikuid või muid levikumehhanisme (nt peetakse süüdlaseks ameeriklasi, arvatakse, et tegemist on uue sündivuse piiramise tehnoloogiaga või jumala kingitusega ravimitööstusele – allikas: Delfi 2.5.2016 artiklikommentaarium), samuti pakutakse välja realistlikumaid või utoopilisemaid viise, kuidas haigusest puutumata jääda (nt käitumisinstruktsioonid, soovitusel vältida teatavaid isikuid või kohti).

Paralleelselt jätkub varasemast tuntud epideemiade kajastamine pahatahtliku haiguskülva iidset motiivi taaskasutades: näiteks üks hiljutine teadustulemustena presenteeritav artikkel juhib tähelepanu antraksiga seotud juhtu-

mittele 1979. ja 2001. aastast, lisades spekulatsiooni, kui laastav oleks haiguse mõju siis, kui sellega nakatamist kasutaksid bioterroristid (Postimees 17.8.2016). Mitme aktuaalse hirmu (epideemiad + terrorism) kombineerimine toimib siin narratiivselt eriti mõjusalt, kumuleerides teate koondefekti, kuigi tegemist on vaid potentsiaalse võimaluse läbimängimisega, mitte faktide kirjeldusega.

Artikkel 2

Hiiemäe, Reet 2013. Pärimuslikud kohamääratlused ja liikuvate ohuallikate kaardistamine usundilistes juttudes. *Mäetagused* 55, 29–52.

Artikkel keskendub kohtade ja kohamääratluste rollile liikuvate ohuallikate kaardistamisel usundilistes juttudes. Paljud autorid on rõhutanud kohtade olulisust narratiivses folklooris, näiteks Anne Heimo leiab, et kohtadel on inimkogemuste ja mälestuste loomisel määrav roll: “Enamik inimkogemusi ja mälestusi põhinevad kohtadel ning seetõttu viitab koht teatavale mikrotasandil tähenduste maailmale” (Heimo 2006: 50). Margaret Rodman lisab osunduse kohtadega seotud sensorsetele aistingutele, märkides: „Kohti puudutavaid narratiive ei räägita ainult sõnadega; neid on võimalik rääkida ja kuulda ka muude meeltega peale kõne ja kuulmise“ (Rodman 1992: 649). Mõlemad tähelepanekud on minu artikli seisukohalt olulised selles mõttes, et ka oma artikli jaoks näiteid valides veendusin, et inimesed teevad oma käitumisotsuseid väga sageli kohtadepõhiselt, jälgides kohtadega seonduvaid ohuaistinguid, kusjuures viimased võivad põhineda nii usundilistel kui reaalelulisematel alustel. Tuvastasin seaduspärasuse, et kohamääratluste kaudu toimub tihti nii vanemates kui uuemates pärimustekstides maastiku esmane kognitiivne kaardistamine vastandite ohtlik – ohutu alusel ja sellest tulenevalt asjakohase käitumise valik. Üks artikli eesmärke oligi selgusele jõuda, kuidas saab usundilistes juttudes kasutatavate kohamääratluste puhul rääkida nende teatavast mentaalsest julgestusfunktsioonist.

Eristan artiklis paikseid ja mobiilseid ohuallikaid. Usundilistes juttudes esinevad lokaliseeritult enamasti sellised ohuallikad, mis on kindlalt piiritletud territooriumiga (nt metsavaim ja eksitaja figureerivad metsas, surnute vaimud kalmistul või inimese surmasaamise kohas). Käesolevas artiklis on uudne keskendumine just liikuvate ohuallikate kaardistamispuüetele usundilistes juttudes. Esmalt on huvikeskmes mütoloogilise olendi – katkuvaimu – liikumise kaardiline kujutamine katkujuttudes, ning tehtud järeldused puudutavad sellise kaardistamise funktsioone mentaalse enesekaitse mehhanismina. Artiklis jäi katkupärimusega seotud mentaalsete ohukaartide ilme kujunemisega seoses mainimata üks lisaaspekt, nimelt kirjanduslik. Suurte katkuepideemiate ajal olid Lääne-Euroopas tavapärased lendlehed ja muud kirjutised, milles räägiti katkuepideemia lähenemisest mingile piirkonnale (vrd Mengel 2011: 3), muuhulgas loetleti neis üles piirkondi, mis olid juba tõvest tabandunud, luues

teatava mentaalse maakaardi ohutustest, läheneva ohu mõjuväljas olevatest ja otseselt ohustatud piirkondadest. Sellised kirjutised sisaldasid preventiivseid meetmeid, mis tollaste meditsiiniliste teadmiste kohaselt olid praktilised ja teaduslikud, kuid tänapäeva mõistes jäid sageli kuhugi üleloomuliku piirimaile. Üks olulisemaid ja praktilisemaid neist oli soovitus minna nakatunud piirkondadest kaugemale. Sageli oli nendel soovitustel ka reaalne mõju: paljud inimesed liikusidki paigast paika, millega kaasnes pahatihti hoopis katku edasikandmine ja tõenäoliselt paralleelselt ka nakatumist seletada püüdvate katkukülvaja või katkuvaimu kujutelmal põhinevate muistendite levik. Nimetatud ametkondlikult levitatavate kirjutiste eesmärk oli pragmaatiline, kuid näib, et nende struktuur ja vormelid kandusid mõnevõrra ka usundilisse pärimusse, milles sõnastamine-tõlgendamine ja jutumotiivid allusid juba muistendiomastele reeglitele ja ka mentaalsed maakaardid loodi osalt juba lähtuvalt üleloomulikest hirmuväljendustest.

Huvitava seigana jääb mainida, et omaaegsetes kroonikates, lendlehtedes jm kirjutistes esitatud kohanimed, mis seostusid katkust tabandunud või, vastupidi, tabamata jäänud kohtadega, olid aluseks mentaalsetele ohukaartidele, mis mõjutasid isegi veel tänapäeva teadlaste uurimistulemusi. Ajaloolane Elisabeth Carpentier joonistas osana oma 1962. aastal ilmunud uurimusest kõikide kättesaadavate ajalooliste kirjutiste põhjal Kesk-Euroopa kaardi, millel olid näidatud katkust puutumata jäänud alad. Samale kaardile viidati ja seda reprodutseeriti arvukates sama teemat puudutavates töödes veel aastaid (Mengel 2011: 5), kuni ajaloolane David Mengel lõpuks tõestas, et Carpentier' kaart tugines omaaegsete kroonikakirjutajate ja muude autorite esitatud teabel, mille puhul fragmentaarsed faktid olid segunenud kuulujuttude ja folklooriga (nt väide, et puutumata jäid kohad, kuhu ei langenud mürgist hingust levitavaid komeete), mida levitati osalt üksteiselt mahakirjutuste kaudu, esitades kokkuvõttes lihtsustatud pildi tegelikust haiguse levikust (vrd Mengel 2011: 11jj). Seega leidsid narratiividel põhinevad ohukaardid siin väljundi tegeliku kaardilise kujutisena, millesse suhtuti kui faktilisse. Siin oleks teadlastele ehk olnud abiks teadmised mentaalsete maakaartide tekkepõhimõtete kohta, näiteks info valikulisuse, kohatise vasturääkivuse ning tegelike ja usundiliste ohtude segunemise kohta, millest räägin ka oma artiklis.

Kuna üks artikli eelretsensentidest juhtis tähelepanu tõsiasjale, et tänapäevaseid mentaalseid ohukaarte käsitlev näitematerjal on artiklis ebaproportsionaalselt napp, toon siinkohal ära paar täiendavat näiteteksti. Pärast artikli ilmumist laekus üks mentaalseid ohukaarte puudutav tekst, mis näitlikustab hästi artiklis vaadeldud meediamõju protsesse: ühes ja samas tekstis esitatakse nii hirmu tekkimine kui ka strateegia selle pareerimiseks ning järeldus, mis kinnitab, et strateegia on olnud tõhus:

Maa-alused parklad ja öised tänavad on sellised erilised [hirmu]kohad. Maa-alused parklad just sellepärast, et filmides seal on alatasa mingi jama, gängsterite tulistamine ja ühes filmis maa-aluses parklas üks eriti paha tegelane võttis kotist välja mahalõigatud inimpea. Ja nüüd need vägistamise

vältimise juhised ka toonitavad, et just need on ohtlikud kohad. Lõpuks see kõik hakkab mõjuma, tean teisigi, kes tunnevad maa-alustes parklates ebamäära hirmu. Sellest on mul tekkinud selline tunne, et seal ei tohi hirmu välja näidata. Tuleb minna hästi enesekindlalt ja jõulisel sammul auto juurde, samal ajal vargsi ümbrust silmas pidada ja olla valvel. Ja sama kehtib öiste tänavate kohta: tuleb käia võimalikult tänava keskel kiirel ja kindlal sammul. Mul ei ole seni kunagi sellistes kohtades mingeid ohtlikke vahejuhtumeid olnud, võib-olla olen suutnud neid ennetada (naine, snd 1974, Tartu, 6.10.2015).

Näitetekstil puudub folkloriseerunud vorm, kuid selle struktuur sarnaneb mentaalseid ohukaarte sisaldavate muistendite omaga, näiteks haakuvate linnamuistenditega, mille kohaselt kurjategijad kasutavad lindistatud beebi-nuttu, et meelitada naise maa-alustes parklates oma autost eemalduma ning nad seejärel röövida või vägistada. Nimetatud süžee on hoiatusjutu ja ennetavate käitumissoovituste vormis levinud Facebooki postituste või e-posti ahelkirjadena mitmel pool maailmas, sealhulgas ka Eestis.

Kui elnimetatud näites puudus üleloomulik aines, siis järgnev tekst seostub tänapäeva lokaalses lastepärimuses figureeriva üleloomulike joontega hirmuolendiga – ka siin joonistub välja teatav mentaalne ohukaart ja juhised asjakohaseks käitumiseks. Küsimusele olendi liikumiskiirkonna kohta vastas 11-aastane poiss:

„Talvel oli küll tume kogu, kes seisis ja varitses pargis ja vaatas kogu aeg telefoni helendavat ekraani. [---] Kusjuures ta on ainult pimedal alal – õues pargis ja prügikonteinerite juures – ja ta on seal ainult sügisel, talvel ja kevadel. Intervjueerija: Aga kas kuidagi ennast tema vastu kaitsta saab?

11-aastane poiss: Lihtsalt ei lähe sinna.

9-aastane poiss: Kui mul oleks pussnuga ja püstol ja sõbrad kaasas, siis ma julgeks minna küll (intervjuu kahe poisiga, snd 2005 ja 2007, Tartumaa, 2016).

Seega seostub siin liikuva olendiga seotud mentaalne ohukaart konkreetselt piiritletud pimedate aladega ja lisaks veel ka ajalise raamiga – oht püsib ainult sügisest kevadeni. Samuti kirjeldatakse kahte käitumisalternatiivi: vältimine ja kujutlusvõime tasandil agressioon.

Kokkuvõttes möönan, et tänapäevaste ohukaartidega seoses oleks kindlasti asjakohane jätkata sellise kaardistamise uurimist teadlikumalt määratletud valimi alusel. Samuti oleks vajalik tänapäevaste ja vanemate ohukaarte sisaldavate usundiliste juttude võrdlev strukturealne uurimine. Huvitavad oleksid samalaadsed eksperimentid, nagu neid katsetas Timothy Tangherlini (2008: 53–54), kes laskis oma tudengitel kordamööda jutustada tuntud linnamuistendit, mille kohamääratluseks ta oli pannud meelega kauge ja vähetuntud koha. Edasijutustamise käigus kadus algne kohamääratlus kiiresti ja asendus üldistava kohamääranguga, kuid peagi kadus jutust seegi.

Artikli olulisemad järeldused on kokkuvõtvalt järgmised:

- Mentaalsed ohukaardid keskenduvad vahetule ümbrusele. Katkujuttudes kujutatakse katkuvaimu liikumist valdavalt ühe valla või kihelkonna piires,

seega hõlmab see enamasti mõnikümmend kilomeetrit ega ületa areaali, mille raames tollane (st kuni 20. sajandi algupoolel elanud) suhteliselt paikse eluviisiga inimene valdavalt ise liikus. Kuigi tänapäeval on inimesed liikuvad, lähtuvad narratiivsed lokaliseerimismudelid ja nendega seotud käitumisjuhised endist viisi lähiümbrusest. Mentaalsed ohukaardid esindavad kombinatsiooni pärimuslikult ja kultuuriliselt etteantud teabest ning individuaalkogemusest, kajastades sageli operatiivselt turvalise territooriumi piiride nihkumist võõra ja ohtliku olendi sissetungi (või selleteemalise narratiivi kuulmise) tagajärjel. Vastavad narratiivid määravad tegevuskeemide repertuaari, mida peetakse antud ohu kontekstis potentsiaalselt tõhusaks (vrd Certeau 1984: 23).

- Tänapäevastel individuaalsetel mentaalsetel ohukaartidel leidub väga palju ka selliseid kohti, kus inimene pole ise kunagi viibinud, niisiis saab siin rääkida põhinemisest – sageli meediamõjulisel – imaginatsioonil. Seega lisandub nüüdisajal biograafilisele ja pärimuslikule mälule ka meediamälu komponent.
- Mentaalsed ohukaardid on abivahend info selektiivsel kogumisel ja mäletamisel ning sellest lähtuva edasijutustamise ja käitumise tingijana. Lisaks pragmaatilistele tekkepõhjustele (abivahend ohutuks liikumiseks ruumis) kannavad narratiivsed ohukaardid subjektiivset toimetulekutunnet toetavat julgestusfunktsiooni.

Artikkel 3

Hiimäe, Reet 2015. Mitteverbaalne sündmus kui usundilise jutuloome osa. *Mäetagused* 62, 7–24.

Vaatlen artiklis mitteverbaalset sündmust kui usundilise jutuloome osa, kuna sellele tahule on minu arvates seni jutu-uurimises vähe tähelepanu pööratud. Ometi on sageli kogu folkloorse narratiivi baasiks mitteverbaalne sündmus, mis on andnud selle pealtnägijale või edasijutustajatele inspiratsiooni nähtu tõlgendamiseks olemasolevast rahvausundist lähtuvalt. Mitteverbaalset komponenti sisaldavad usundiliste juttude tekstid koosnevad seega kahest osast 1) mitteverbaalse sündmustiku kirjeldamine; 2) jutustaja poolt verbaliseeritud tähendus/tõlgendus, mis seab kirjeldatu ajastukohasesse usundilisse raamistusse. Vaatlen artiklis peamiselt Eesti Rahvaluule Arhiivi käsikirjakogudest pärit vanema pärimuse usundiliste juttude tekste, kuid toon lõpuks mõningaid paralleele ka uuema pärimusega (nt nn hääletajate pärimus), analüüsides seaduspärasusi mitteverbaalse sündmuse sõnastamisel, näiteks millist rolli mängivad selle juures sündmuse toimumise kontekst (nt aeg ja koht, kogeja seisund) ning jututegelaste tegutsemise laad ja resultaat. Teoreetilise baasina kasutan kommunikatsiooniuurijate, narratiivse paradigma teoreetikute ja usunditeadlaste töid, püüdes vastata küsimusele, kuivõrd on kommunikatsiooniteooriaid ja narratiiviteooriaid ühitades ning neid konkreetsete arhiivitekstide puhul

rakendades mitteverbaalse aspekti uurimine usundiliste juttude kontekstis üldse võimalik ja tulemuslik.

Usundilise pärimuse uurimise kontekstis tundub õigustatud väita, et mitteverbaalse sündmuse prenarratiivne tõlgendamine käib usundilise ja narratiivse koherentsuse analoogiast lähtuvalt. Kogea sõnastab oma kogemuse sõltuvalt sellest, milliste varemkuuldud uskumustega haakuvalt tundub kogetu koherentne. Osutan artiklis konkreetsete näidete põhjal, et narratiivi koherentsuse reeglid ei ole usundiliste juttude puhul siiski läbivalt absoluutsed, vaid näivad olevat vastastikmõjus konkreetse kogemuse või situatsiooni nõudmistega, näiteks ohu suuruse tajumisega. Usundiliste kaitsemehhanismide kontekstis on asjakohane tähelepanek, et esmane mitteverbaalse teabe töötlus toimub baaskriteeriumide: võõras–tuttav, üleloomulik–loomulik, ohtlik–mitteohtlik baasil. Seda oletust toetab kommunikatsiooniuurijate Charles Bergeri ja Richard Calabrese ebakindluse vähendamise teooria (*uncertainty reduction theory*), mille kohaselt eriti just tundmatut isikut kohates jälgib kogea esmalt uustulnuka mitteverbaalset käitumist ja prognoosib selle põhjal, mida temalt järgnevalt oodata (1975: 99jj). Juhin tähelepanu, et omaaegses paikse eluviisiga külas toimis võõraksolemine juba iseenesest mitteverbaalse teabena ning ajendas umbusklikku ja isegi vaenulikku suhtumist veel enne, kui saabunu jõudis midagi teha või öelda. Teisalt on aga võõrastega seostuvad reaktsioonid ka tänapäeva pärimuses võrreldavad, väljendudes näiteks võõra inimese mitteverbaalse käitumise tõlgendamises usundilistest jutumotiividest lähtuvalt, rõhuasetusega vaenulikkuse ootusel. Seda hoiakut toetavad meediakajastused, milles domineerib ettearvatu ja ohtliku võõra motiiv (vrd nt Best 1999). Võõraksolemisega seotud usundiliste kategooriate puhul nimetan artiklis muuhulgas ka mõningaid selliseid, millest oli muus kontekstis juttu juba esimeses artiklis.

Toon artiklis ära mõned järeldused veel ühe mitteverbaalse kommunikatsiooni liigi – nimelt vaikimise – kohta, kuna vaikimisel võib usundilisest aspektist vaadatuna olla eriline kommunikatiivne roll. Vaikimise olukorrad pakkusid (ja pakuvad endiselt) vägagi ambivalentseid tõlgendamisvõimalusi, eriti juhtudel, kui sündmustikku oli segatud mõni tundmatu, ent ka tuttavate isikute arusaamatu vaikiv tegutsemine suurendas üleloomuliku tõlgendamise tõenäosust. Vaikimisel ja rääkimistabudel on oluline roll ka neljandas artiklis vaadeldud soovimatu lastetusega seotud uskumuste kontekstis.

Kolmanda artikli olulisemad järeldused on kokkuvõtvalt järgmised:

- Usundilised jutud ei ole pelgalt narratiivses vormis edasiantud mitteverbaalse sündmuse täpne kirjeldus, vaid inimest juba tajumise hetkel mõjutav teave hõlmab nii juba varasemast olemasolevaid kujutelmi kui ka antud hetkel kogetavat olukorda ja selle tõlgendusi. Mitteverbaalse käitumise mõistmine toimub seega kogea varasema, valdavalt verbaliseeritud vormis omandatud usundilise teadmuse valguses. Nii verbaalsel kui ka mitteverbaalsel sündmusel põhinevad narratiivid on seega mingi olukorra või kogemuse tõlgendus või töötlus, mille käigus iseendast tähendusetu sündmus

võib saada uue, usundilises mõttes olulise tähenduse, omandades narratiivses traditsioonis edasilevimiseks sobiva vormi.

- Kuna mitteverbaalse käitumise puhul on usundiline tõlgendamisruum sedavõrd avar, kasutavad kogejad ja jutustajad teatavaid korduvaid konkreetiseerivaid mudeleid, näiteks tundub esmane mitteverbaalse teabe töötlus toimuvat baaskriteeriumide: võõras–tuttav, üleloomulik–loomulik, ohtlik–mitteohtlik baasil ning tulemustest sõltuvalt järgneb kas neutraalne reaktsioon, passiivsemate kaitsemeetmete või otseselt agressiivse käitumise kasutamine.
- Ka tänapäevaste usundiliste juttude puhul saab öelda, et neis kirjeldatud mitteverbaalse käitumise tõlgendamisel lähtutakse folkloorsetest eelteadmistest, interpreteerides mitteverbaalseid signaale edastavaid varjukogusid näiteks surnuvaimu, painaja, kaitseingli või pahatahtliku kaetajana ning võttes vajadusel appi usundilised kaitsemehhanismid. Lisandunud on meediamõju komponent – muutused usundis ja teemaepohhhide vaheldumine massimeedias avalduvad operatiivselt ka mitteverbaalsete sündmuste tõlgendamises.

Artikkel 4

Destiny, miracle healers and magical intervention: vernacular beliefs on involuntary childlessness in Estonia. *Anthropos* (toimetamisjärgus).

Kui kolmandas artiklis oli juttu sellest, milline on jutustaja roll jutustatava tõlgendamisel, siis neljanda artikli kontekstis pakub huvi küsimus, kes on üldse usundilise jutu jutustaja positsioonis. Näiteks pole minu kätte sattunud ühtegi muistendit, mis oleks räägitud katkukülvaja poolt. Samuti olen tuhandete arhiivitekstide hulgas haruharva leidnud tekste, mis oleks räägitud külatarga, ennustaja või pahatahtliku maagia toimepanija positsioonilt. Isegi kui omaaegsed rahvaluulekogujad juhtusid mõnda nimetatuist küsitlema, ei rääkinud nood endast kui minategelasest maagiaspetsialisti rollis. Sama on täheldanud vanemate demonoloogiliste muistendite põhjal Victoria Chervaneva, kes märgib: „On võimatu kujutleda, et usundilise jutu jutustaja oleks maagiaspetsialist, kuna jutustaja asub alati positsiooni, mis jääb üleloomulikust sfäärist väljapoole“ (Chervaneva 2016: 59). Ka Laura Stark osutab, et rahvajutud sisaldavad teatud tüüpi tegelaskujusid (nt väidetavad maagia toimepanijad ja teised ühiskonna normidele mittevastavalt käituvad isikud), kes kunagi ise endast ei räägi, vaid kellest räägivad ainult teised (vrd Stark 2015: 118jj). Seevastu tänapäevaste lastetusega seotud uskumuste puhul, mille kanaliks on meedia, on jutustajarollis sageli nimelt inimesed, kes positsioneerivad end maagiaspetsialistide või imeravijatena, seevastu lastetusprobleemiga isikute hää l selles kommunikatsioonisfääris enamasti kuuldavale ei pääse. Seega on maagia ja üleloomulikkus samaaegselt nii trend kui tabu. Kaarina Koski tähelepanek seoses üleloomulike kogemuste valdkonna presenteerimisega

Soome meedias on sarnane: „Vaatomata sellele, et üleloomulikkuse ja paranormaalsusega seotud teemade nähtavus Soome meedias on suurenenud, on need avalikus diskussioonis marginaalsed. Hukkamõist, repressioonid ja tsensuur saavad osaks sellistele teemadele, kui need üritavad ühiskonnas pealispinnale kerkida“ (Koski 2016: 20). Koski leiab, et hirm sotsiaalse stigmatiseerituse ees sunnib enamikku inimesi hoidma oma üleloomulikke kogemusi salajas, kuid siiski on viimastel aastatel märgata mõningaid muutusi (Koski 2016: 21, 30).

Osutan oma artiklis, et meedia esitab efektseid ja sensatsioonilisi lugusid maagiast ja maagiaspetsialistidest eelkõige eesmärgiga pakkuda meelelahutuslikkust ja põnevust ning suur osa tänapäevastest vaimsete praktikate harrastustest ongi seotud meelelahutusega. Näitan artiklis, et lastetust probleemina tajuvate – ja laiemalt ka muid kriisiperioode läbi elavate – isikute seisukohast on asi meelelahutusest kaugel, nende lähenemine üleloomulikele seletusmustritele ja maagiakasutusele on pragmaatiline. Sellised isikud ei võta meedia-kajastustes leiduvaid usundilisi elemente üle mitte soovist põneva moevooluga kaasas käia või teadlikult oma spirituaalsust arendada, vaid hädavajadusest leida oma seisundile seletus või moodus selle ületamiseks. Seega ei ole maagia või üleloomulike seletusversioonide kasutamine kokkuvõttes märk teadusliku lähenemise ja teaduse autoriteedi allakäigust, vaid pigem epistemoloogilisest pluralismist (vrd Tātaran 2016: 12).

Huvitav on soovimatu lastetusega seotud üleloomulikku kausaalsust ja muid usundilisi kujutelmaseid sisaldavate juttude kontekstis ka küsimus, kellele on need lood suunatud. Timothy Tangherlini leiab, et konkreetse rühma ideoloogia ebamäärasus ja ebapüsivus on põhjus, mis sunnib rühmaliikmeid üksteisele lugusid jutustama, eesmärgiga seda ideoloogiat tugevdada, defineerida ja kujundada ning sel moel tugevdada ka kogukonnaliikmete vahelisi sidemeid ning leida kinnitust rühmaidentiteedile, aidates selgelt määratleda, kes kuulub antud rühma ja kes mitte (Tangherlini 2007: 7–8). Näitan oma artiklis, et lastetusega seotud uskumuste ja seletusnarratiivide puhul pole nende adressaadiks tihtilugu keegi muu kui rääkija ise ja lugude eesmärgiks võib olla eelkõige iseendale oma rühmakuuluvuse (nt täisväärtuslike naiste või emade hulka kuulumise) tõestamine ja seeläbi identiteedi tugevdamine. Niisiis on tegemist uskumustega, millest tihtilugu n-ö räägitakse vaikides ehk sisekõnena. Lisaks massimeedia, sotsiaalse ja individuaalse aspekti vastastikmõjude kirjeldamisele osutan artiklis lastetusega seotud uskumuste ajutisusele ja muutuvusele, uskumustes väljenduvale süü ja üleloomuliku karistuse motiivile identiteedi-probleemaatika kontekstis, näidates ühtlasi, kuidas usundiliste elementide abil konstrueeritud seletusmudelid ja abiotsimise viisid toimivad lõppkokkuvõttes mentaalse enesekaitse moodusena.

Artikli olulisemad järeldused on järgmised:

- Iga lastetuskogemus ja sellega toimetulemise viisid on unikaalsed, kuid siiski on vastajate kirjeldustes täheldatavad teatavad ajastu- ja kultuuriomased metafoorid, seletus- ja reageerimisviisid, mille juures on olulisel kohal maagiline mõõde. Kuigi kõrvalised isikud ja tihtilugu ka nende

uskumuste ja seletusmodelite kasutajad ise võivad pidada nende ilmnemist märgiks ebaadekvaatsusest, tuleks neisse pigem suhtuda kui elutervesse püüdesse oma olukorda mõtestada ja sellele aktiivselt lahendust leida – seega toimivad need subjektiivse psühholoogilise enesekaitse moodusena.

- Tänapäevasele lastetusega seotud materjalile on omane seniolematu usundiline pluralism, segunevad elemendid vanemast pärimusest, viimastel kümnenditel levinud esoteerilistest õpetustest, religioonidest (kristlus, budism), kusjuures selgelt on tuntavad mõjustused meediast. Lisaks esines materjalis rohkelt vanemaski usundis tuntud maagilis-religioosseid võtteid (nt kaitsemaagia) ja kirjeldusi inglite või lapse hingega suhtlemise kohta. Korduvalt mainiti abimoodusena pöördumist autoriteetidena tajutud alternatiivsete raviviiside esindajate poole (sensitiivid, imeravijad).
- Individuaalsed uskumused tingivad muutusi käitumises, toitumises ja eluviisis ning need muutused kajastuvad omakorda isikukogemusnarratiivides. Jälgides küsitlusankeetides välja joonistuvaid konkreetsete inimeste usundilisi tõekspidamisi on alust väita, et individuaalses plaanis on need uskumused tihti ajutised ja muutuvad ning on just sellisena eluterve osa psühholoogilise enesekaitse ja -abi mehhanismist, mis aitab ületada lastetuskogemusega kaasnevat emotsionaalset stressi ja selgusetuse tunnet.

Autori originaalküsitluskava leidub aadressil: <http://www.folklore.ee/rl/fo/valitoo/kystl6.php>

LÕPETUSEKS JA EDASISED UURIMISPERSPEKTIIVID

Kuna siiani on ilmunud küll mitmeid uurimusi ühiskonnas erinevatel ajastutel tooniandvate või universaalseks peetavate hirmude kohta, kuid hirmude ja ohutundega toimetulemiseks kasutatavatest, eelkõige just usundipõhistest kaitsemehhanismidest seni kompaktsemat ülevaadet polnud, lootsin selle tühiku käesoleva tööga mingil määral täita. Usundilised kaitsemehhanismid ja mentaalne enesekaitse on terminid, mida kasutasin siinses töös vaadeldud folklooriprotsesside ja -avalduste kirjeldamiseks ja mille alla kuuluvad tinglikult kõik kujutelmad, võtted ja verbaliseerimisviisid, mille puhul on võimalik rääkida teatavast mentaalse enesekaitse funktsioonist. Selliste kaitsemehhanismide kasutajate vaatenurgast lähtudes on eristatavad kaks valdkonda: peatükis „Kaitsemaagia“ kirjeldatav võttestik, mida kasutajad ise tajuvad kaitsvana, rakendades teadlikult teatavaid – sageli maagilise iseloomuga – mooduseid enda füüsilise, mentaalse või energeetilise turvalisuse ja terviklikkuse tagamiseks. Kaitsemehhanismid, millest oli juttu peatükis „Muud usundilised kaitsemehhanismid“ – näiteks teatavad usundilis-narratiivised võtted, nagu projitseerimine, antropomorfiseerimine-personifitseerimine (esimeses artiklis), mitteverbaalse kommunikatsiooni tõlgendamine (kolmandas artiklis) lokaliseerimine ja mentaalsed ohukaardid (teises artiklis), üleloomulikkusel põhinevad tõlgendused (neljandas artiklis), on valdavalt kasutajate endi poolt sellisena mitteteadvustatud. Nende rakendamist on uurijal võimalik jälgida teemakohases tekstimas- siivis esinevaid kordulemente analüütiliselt uurides.

Sissejuhatavas osas andsin lühiülevaate usundi ja usundilise käitumise uurimisel kasutatud uurimisviisidest (kognitiivne, biheivioristlik, narratiivne) ja jõudsin järeldusele, et minu kui folkloristi taustaga uurija puhul on otstarbekaim kombineeritud lähenemine, rõhuasetusega tekstil ja narratiivuurimisel. Töö igas artiklis vaadeldakse usundiliste kaitsemehhanismide avaldumist mõnevõrra erinevast vaatenurgast. Esimene artikkel avab katkupärimuse näitel jutustamisviiside tausta psühholoogilisest vaatevinklist, tuues ära mitmed iseloomulikud narratiivsed toimetulekustrateegiad ja jõudes järeldusele, et samad baasstrateegiad on esindatud ka tänapäeva pärimuses. Teine uurimus kombineerib folkloristika inimgeograafia ja kognitiivsete maakaartide alaste lähenemistega, osutades usundilistes juttudes esinevatele lokaliseerimisilmingutele kui ohuallikate narratiivse määratlemise moodusele. Nimetatud lokaliseeringud võivad saada väljundi mõttelise kaardilise kujutisena, mis toimib ohutaju ja sellega seonduvat käitumist suunavana. Ka teises artiklis osutan, et mentaalsete maakaartide loomise mehhanismid ja nende mõju käitumisele on tänapäeva pärimuses mitmeti sarnased. Kolmas artikkel testib kommunikatsiooniteooriate kasutuskõlblikkust usundilistes juttudes kirjeldatud mitteverbaalsete olukordade analüüsimisel ja jõuab järeldusele, et mitteverbaalsete sündmuste usundisidusa narratiivse tõlgendamise puhul saab rääkida taas selle teatavast kaitsefunktsioonist. Neljas artikkel annab soovimatu lastetusega seotud narratiivide uurimisega meditsiinilistele ja psühholoogilistele lähenemisviisidele

folkloristiliku lisamõõtme. Luubi all on eelkõige tänapäevased lastetusega seotud uskumused, kuid paralleelse tuuakse ka vanema pärimusega. Seega seovad kõik artiklid vanema pärimusmaterjali nüüdisaegsete folklooriilmingutega, näitlikustades korduvaid elemente.

Töö uurimismaterjaliks oli mitmekülgne usundilise pärimuse tekstikorpuse, mille päritolu ajaline diapason ulatub 19. sajandi lõpust kuni tänapäevani, seetõttu oli võimalik järeldusi teha võrdlemisi pika ajaperioodi kohta ja jälgida muuhulgas selle aja jooksul toimunud muutusi nii nähtustes, mis tekitavad inimestes hirmu ja ohutunnet ning emotsionaalset stressi, kui ka nendega seostuvates pärimuslikes kaitsemehhanismides. Ilmnes, et nii vanemas kui uuemas pärimuses ei tõmba kasutajad piiri maagilise ning puhtpraktilise, objektiivselt füüsilist turvalisust tagava kaitse vahel ja seda ei ürita minagi, kuna psühholoogiliste ja pärimuslike kaitsemehhanismide ning subjektiivse ja objektiivse ohutunnetuse piirid ongi hägused. Seega ei ole otstarbekas ka uskumisest või mitteuskumise aspektist lähtumine, kuna need näiliselt vastandlikud hoiakud võivad vahelduda või mõnikord ilmned isegi simultaanselt ning just selles ilmnebki kirjeldatud mehhanismide pragmaatiline loomus. Kokkuvõttes järeldasin, et usundilise kaitsekäitumise baasprintsipiibid on ajas vähe muutunud, täheldada võis nii temaatilisi kui funktsioonilisi järjepidevusi (nt üleloomuliku kausaalsuse ja nähtamatu demoniseeritud pahategijaga seotud kujutelmad, mis tingivad tunnetatud vajaduse ennetavaks kaitsemaagiaks; esemeliste, loitsuliste, rituaalsete ja narratiivsete kaitseviiside kombineerimine). Ent siiski on seoses muutustega ühiskonnas ja usundis vähemalt osalt uuenenud ja kaasajastunud kaitsekäitumise konkreetset avaldumisvormid ja elusündmuste narratiivsed seletusmustrid.

* * *

Mis puutub edasistesse uurimisperspektiividesse, siis oleks usundilist kaitsekäitumist kirjeldavate narratiivide puhul huvitav edaspidi rohkem jälgida ka kvantitatiivseid parameetreid, näiteks teatavate kaitsemehhanismide avaldumist vanuslike, sooliste ja hariduslike näitajate lõikes. Ühtlasi oleks otstarbekas ja vajalik erinevate uuritavate rühmade süsteemsem intervjuueerimine. Käesoleva töö eesmärk oli pigem usundilistest kaitsemehhanismidest esmase läbilõikelise pildi andmine ning üldiste trendide ja arengukontuuride visandamine. See eeltöö võiks olla heaks baasiks juba kitsamatele rühmadele keskenduvale kompaktsema ja piiritletumale uurimisele. Tänapäeva kultuuriuurijad on valdavalt loobunud arvamusest, et maagilised kujutelmad on omased ainult maapiirkondades elavatele väheharitud ühiskonnakihtidele, kuid sellegipoolest on spetsiaalselt akadeemilistes ringkondades levinud usundilisele käitumisele keskenduvaid uurimusi ilmunud vähe. Seetõttu kavatsen edaspidi vaadelda näiteks toitumisega seotud usundilisi kaitsemehhanisme teadlastaustaga inimestel. Ent juba ette on sellise materjali puhul prognoositavad suhteliselt suured kõikumised ka üheainsa vanusliku või haridusliku taustaga rühma lõikes. Nagu mitmed autorid on osutanud (nt Dundes 1980), on tänapäeva usundi kontekstis

iseloomulik, et inimesed lävivad samaaegselt paljude, kohati väga erinevate ja isegi kokkusobimatuna tunduvate rühmadega, millel kõigil on oma roll isiku maailmavaate ja usundilise koondpildi kujunemisel, seega võib ka teadlane olla samaaegselt mõne uuspaganliku või esoteerilise rühmituse liige, vaheldades erinevaid rühmaidentiteete ja nendega haakuvaid uskumusi vastavalt vajadusele.

Teise tulevikuperspektiivina näen tänapäeva laste hulgas levinud usundiliste kujutelmade süsteemsemat vaatlemist. Huvipakkuv on üleloomulike olendite roll laste hirmude kujundajana ning usundilised kaitsemehhanismid, mida lapsed nende hirmudega seoses rakendavad. Oma doktoritöös laste hirme uurinud Merle Taimalu leidis näiteks 2010. aastal, et laste televisiooniga seotud hirmud ja kujuteldavate olendite hirm on muutunud kümnekonna aasta jooksul oluliselt sagedasemaks, kusjuures koolieelikute seas oli olendihirm hirmude skaalal kolmandal kohal (Taimalu 2010: 38). Minu väikese valimi põhjal tehtud esmased järeldused laste usundiliste kaitsemehhanismide kohta kinnitavad, et neid võidakse kasutada nii usundiliste hirmuolendite (näiteks kollid, tulnukad, vampiirid) vastu kui ka mitte otseselt üleloomulikkusega seotud hirmude pareerimiseks (nt kaitsvate amulettide, buddha- ja kaitseinglikujude või unenäopüüdjate kasutamine halbade unenägude või halva tuju ärahoidmiseks), kusjuures esile tõusevad ka vastavad narratiivsed strateegiad, näiteks mitte-verbaalse kommunikatsiooni usundiliste tõlgenduste või mentaalsete ohukaartide esitamine narratiivses vormis.

Käesoleva töö tulemuste praktiliste kasutusväljundite osas näen võimalusi teha koostööd arstide ja psühholoogidega, et osutada enam tähelepanu usundiliste kaitsemehhanismide olulisele rollile patsientide maailmapildis ja käitumises ning võimalusele integreerida vastavaid uskumusi teadlikumalt teraapiasse (mõningaid sellealaseid katsetusi leidub näiteks allikates Cole 2005, Pargament 2007).

SUMMARY IN ENGLISH

The dissertation focuses on belief-based defense mechanisms in folklore. Several studies about fears have been published in humanities and social sciences, however, up to now there was no compact overview of vernacular belief-based protective mechanisms that are used to cope with various fears and with the sense of danger. Therefore the main aim of my thesis was to fill this gap in research. The terms „belief-based protective mechanisms“ and „mental self-defence“ are used in my thesis to describe such folklore processes and expressions that serve as the basis for my study, including all kinds of ideas, ways of verbalising, objects and practical means that involve a function of mental self-defence and coping. From the perspective of the users of such protective mechanisms two categories can be distinguished: tools that the users themselves perceive as protective, while consciously using various – often magic-based – methods for securing their physical, mental or energetic integrity and safety (chapter „Protective magic“). Yet mechanisms that are described in chapter „Other belief-based protective mechanisms“ – e.g. certain strategies that combine belief and narrating, like narrative projecting and anthropomorphising-personifying (in the first article), localising and mental danger mapping (in the second article), interpretations of non-verbal communication (in the third article), supernatural explanations of medical conditions (in the fourth article) – are usually not consciously applied by the users. Researchers can find out about the characteristics of their usage while analytically investigating various repeated elements in a thematic text corpus.

The introductory part of my thesis gives a short overview of various research approaches (cognitive, behavioral, narrative) that have been used for investigating vernacular belief and belief-based behavior, concluding that for a researcher with a folklorist background a combined approach with an emphasis on text and narrative research has proven most efficient. In every article attached to the thesis belief-based protective mechanisms are viewed from a somewhat various angle. The first article opens the background of the ways of vernacular narrating from the psychological viewpoint, exemplifying characteristic coping strategies on the example of traditional plague legends and concluding that similar base mechanisms are also present in the contemporary folklore. The second article combines the folkloristic approach with the research into cognitive mapping, referring to the phenomena of narrative localisation as a means of detecting and fixating sources of danger. Such localising phenomena can be expressed in the form of a mental map that fixates the perception of danger to certain places and contains instructions how the person should behave in these places. Again, the second article also concludes that the logic of creating belief-based mental maps, and their impact on real behavior are similar in the modern folklore. My third article tests the usability of communication theories for analysing non-verbal events that are described in belief narratives. The article describes how belief-based narrative interpretations of non-verbal

events bear a function of mental protection. The fourth article adds a valuable folkloristic dimension to the medical and psychological research, while investigating narratives related to involuntary childlessness. The article focuses on contemporary beliefs related to childlessness, yet parallels with older folklore are also listed. Thus, all articles combine older material with current folklore phenomena, exemplifying universal elements.

The thesis is based on a multifaceted material corpus of belief narratives and other belief-related folklore from the end of the 19th century to the current day, thus enabling making conclusions about a broader time period and observing changes in phenomena that evoke fear and the feeling of danger as well as protective mechanisms that are used for coping with these sentiments. It became clear that the users of such mechanisms do not draw a clear border between subjectively perceived and objectively present dangers or magical protection and purely practical means that are used for granting the person's physical safety, therefore I will also not try to keep these apart. Furthermore, it turned out that it is also not useful to categorise folklore material according to the factor of believing or non-believing attached to it, because these seemingly contradicting attitudes may interchange or sometimes even occur simultaneously and namely this is a feature that characterises the pragmatic nature of such mechanisms – many beliefs are applied based on the needs of a situation and thus replaceable. Concludingly it can be said that the core principles of protective behavior have not changed much (there are common thematic and functional traits, e.g. the concepts connected with supernatural causality and personified, though invisible demonised evil-doers that evoke in individuals a perceived need to use preventive protective magic; the occurrence of combinations of ritual and narrative means of protection, protective objects, charms and behavior). However, due to changes in the society and belief, concrete expressions of protective behavior and narrative interpretation models of life events have been at least partly updated.

KASUTATUD KIRJANDUS

- Aarelaid-Tart, Aili 2006. *Cultural Trauma and Life Stories*. Vaajakoski: Kikimora Publications.
- Adonjeva, Svetlana 2004. *Прагматика фольклора*. С-Петербург: Издательство С-Петербургского Университета.
- Alasuutari, Pertti 1997. The Discursive Construction of Personality. Amia Lieblich, Ruthellen Josselson (toim). *The Narrative Study of Lives*, vol. 5. Newbury Park, California: Sage, 1–20.
- Anepaio, Terje 2001. Trauma ja mälu. Mineviku ületamisest represseeritute kogemuses. Anepaio, Terje; Kõresaar, Ene (toim). *Kultuur ja mälu. Konverentsi materjale*. (Studia Ethnologica Tartuensia 4.) Tartu: Tartu Ülikool.
- Anttonen, Pertti J. 2005. Folklore, Modernity, and Postmodernism: A Theoretical Overview. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. (Studia Fennica Folkloristica 15.) Helsinki: Finnish Literature Society, 17–26.
- Arukask, Madis 2000. Eksimine vadja ja setu rahvakultuuris ning folkloorse etteantuse osa selles. *Sator 2: artikleid usundi ja kombeloost*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi töörühm, 96–113.
- Bannister, Jon; Fyfe, Nick 2001. Introduction: Fear and the City. *Urban Studies*, vol.38, nos. 5–6, 807–813.
- Bauman, Richard, 2008. The Philology of the Vernacular. *Journal of Folklore Research*, 45 (1), 29–36.
- Bauman, Zygmunt 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt 2006. *Liquid fear*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, Catherine 1989. Ritual, Change and Changing Rituals. *Worship*, 63/1, 3–41.
- Ben-Amos, Dan 2009. *Kommunikatsioon ja folkloor*. *Sator 9*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, Eesti Folkloori Instituut.
- Best, Joel 1999. *Random Violence: How We Talk About New Crimes and New Victims*. Berkeley: University of California Press.
- Beyer, Jürgen 2011. Kas folkloristid uurivad rahva jutte? *Vikerkaar* 26, 52–65.
- Blécourt, Willem de 2012. Belief narratives and genre. Zoja Karanović (toim). *Belief Narrative Genres*. Novi Sad: International Society for Folk Narrative Research, 9–10.
- Bowman, Marion; Valk, Ülo 2012. Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief. Marion Bowman, Ülo Valk (toim). *Vernacular Religion in Everyday Life*. Equinox: Sheffield, Oakville, 1–19.
- Boas, Franz 1938. *The Mind of Primitive Man. Revised edition*. New York: The Macmillan Company.
- Boyer, Pascal 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal 2001. *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Bruner, Jerome 1991. *Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard University Press.
- Brückner, W. 1970. Magie. *Brockhaus-Enzyklopädie. Band 11*. Wiesbaden.
- Burén, Ann af 2015. *Living Simultaneity. On religion among semi-secular Swedes*. Huddinge: Södertörn University.
- Burke, Kenneth. 1973 [1941]. *The Philosophy of Literary Form*. Berkeley: University of California Press.

- Campbell, Colin 2002 [1972]. The cult, the cultic milieu and secularization. Jeffrey Kaplan, Helene Lööw (toim). *The cultic milieu: Oppositional subcultures in an age of globalization*. Walnut Creek: Rowman Altamira, 12–25.
- Carassi, Vito 2016. A Broader and Deeper Idea of Fairy Tale: Reassessing Concept, Meaning, and Function of the Most Debated Genre in Folk Narrative Research. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 65, 69–88.
- Certeau, Michel de 1984. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Cole, B. S. 2005. Spiritually-focused psychotherapy for people diagnosed with cancer: A pilot outcome study. *Mental Health, Religion, and Culture*, 8, 217–226.
- Crane, Beverly 1977. The Structure of Value in 'The Roommate's Death': A Methodology for Interpretive Analysis of Folk Legends. *Journal of the Folklore Institute*, 14, 133–151.
- Davis, G. Scott 2012. *Believing and Acting: The Pragmatic Turn in Comparative Religion and Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Daxelmüller, Christoph. *Zauberpraktiken. Ideengeschichte der Magie*. Düsseldorf 2005: Patmos.
- Dégh, Linda 1996. What is a Belief Legend? *Folklore*, 107, 33–46.
- Dégh, Linda 2001. *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dinzelbacher, Peter 1996. *Angst im Mittelalter. Teufels- Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn: Shöningh.
- Dundes, Alan 1980. *Interpreting folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- El-Shamy, Hasan 2010 [1967]. *Folkloric behavior: a theory for the study of the dynamics of traditional culture*. Doktoritöö, kaitstud 1967, kommenteeritud uustrükk 2010. Bloomington: Department of Folklore, Indiana University.
- Elin, Nan 1999. *Postmodern Urbanism*. New York: Princeton Architectural Press.
- Enges, Pasi 2000. Rahvausk lokaalses kollektiivis. Jõesaami usundilise pärimuse süsteemi jäälil. *Mäetagused*, 15, 48–63.
- Epley, Nicholas 2015. *Meele algoritmide. Kuidas aru saada, mida inimesed tegelikult mõtleavad, usuvad, tunnevad ja tahavad*. Tartu: MTÜ Aun.
- Escobar, Diego 2012. Boundaries of Anthropology: Empirics and Ontological Relativism in a Field Experience with Anomalous Luminous Entities in Argentina. *Anthropology and Humanism*, vol. 37, issue 1, 27–44.
- Fine, Gary Allan; Turner, Patricia 2001. *Whispers on the Color Line. Rumor and Race in America*. Oakland: University of California Press.
- Freud, Anna 1936. *Das Ich und seine Abwehrmechanismen*. München: Kindler.
- Furedi, Frank 2002. *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation. Revised edition*. London, New York: Continuum.
- Georges, Robert A.; Jones, Michael Owen 1995. *Folkloristics: An Introduction*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Glücklich Ariel 1997. *The end of magic*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenwood, Susan 2009. *The Anthropology of Magic*. Oxford: Berg.
- Grupp, Stefanie 2003. *Political Implications of a Discourse of Fear*. Magistritöö. Berlin.
- Hanegraaff, Wouter J. 2003. How magic survived the disenchantment of the world. *Religion*, 33, 357–380.

- Hanegraaff, Wouter J. 2016. Magic. Glenn Alexander Magee (toim). *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 393–404.
- Harmening, Dieter 1991. *Zauberei im Abendland. Der Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens*. Würzburg: Universität Würzburg.
- Heimo, Anne 2006. Places Lost, Memories Regained. Narrating the 1918 Finnish Civil War in Sammatti. Annikki Kaivola-Bregenhøj, Barbro Klein, Ulf Palmenfelt (toim). *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*. Studia Fennica: Folkloristica, vol. 16. Helsinki: SKS, 47–63.
- Herman, David 2003. How Stories Make Us Smarter: Narrative Theory and Cognitive Semiotics. *Recherches en Communication*, 19, 133–153.
- Herman et al. = Herman, David; Phelan, James; Rabinowitz, Peter J.; Richardson, Brian; Warhol, Robyn 2012. *Narrative Theory. Core Concepts & Critical Debates*. Columbus: Ohio State University Press.
- Hiimäe, Reet 1996. Der Sadismus in der gegenwärtigen Folklore Estlands. Toim Mare Kõiva. *Contemporary Folklore: Changing World View and Tradition*. Tartu: Eesti Keele Instituut, 320–339.
- Hiimäe, Reet 1997. *Eesti katkupärimus. Monumenta Estoniae Antiquae II. Eesti Muistendid. Mütoloogilised haigused I*. Tartu: Eesti Keele Instituut.
- Hiimäe, Reet 1999. Katk ja aids – sarnaste fenomenide käsitlemine rahvapärimuses. *Kuuldust-nähtust. Tänapäeva folkloorist IV*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 31–44.
- Hiimäe, Reet 2000. Vägivald massimeedias: stereotüübid, sümbolid, tegelikkus. *Media. Folkloor. Mütoloogia*. (Tänapäeva folkloorist; III). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 161–169.
- Hiimäe, Reet 2004. Handling collective fear in folklore. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 26, 66–80.
- Hiimäe, Reet 2012. *Kaitsemaagia eesti rahvausundis*. Tallinn: Pegasus.
- Hiimäe, Reet 2013. Pärimuslikud kohamääratlused ja liikuvate ohuallikate kaardistamine usundilistes juttudes. *Mäetagused*, 55, 29–52.
- Hiimäe, Reet 2013a. *Ended ja ennustamised eesti rahvausundis*. Tallinn: Pegasus.
- Hiimäe, Reet 2013b. Rollid ja rollikäitumine interneti esoteerikafoorumites. Mare Kõiva (toim). *Maailm ja multitasking*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 109–132.
- Hiimäe, Reet 2015. Mitteverbaalne sündmus kui usundilise jutulooma osa. *Mäetagused*, 62, 7–24.
- Hiimäe, Reet 2015a. *Armastus eesti rahvapärimuses*. Tallinn: Pegasus.
- Hiimäe, Reet 2015b. Maagiapärimusest Eestis: minevik ja tänapäev. Leander Petzoldt, Reet Hiimäe. *Maagia. Tekkelugu, maailmapilt, uskumused, rituaalid*. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 153–178.
- Hiimäe, Reet 2015c. Painajakogemusest rääkimine internetifoorumites. *Mäetagused*, 59, 51–74.
- Hiimäe, Reet 2016a. Teispooluskujutelmad pärimustekstides. Teekond sündmusest tekstiks. *Keel ja Kirjandus*, 5, 1–17.
- Hiimäe, Reet 2016b. Introduction: belief narratives and their research. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 65, 7–10.
- Homans, George C. 1941. Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown. *American Anthropologist*, April-June, vol. 43(2), 164–172.
- Honko, Lauri 1962. *Geisterglaube in Ingermanland*. (Folklore Fellows' communications 185.) Helsinki 1962.

- Honko, Lauri 1985. Empty Texts, Full Meanings: On Transformal Meaning in Folklore. *Journal of Folklore Research*, vol. 22, no. 1, 37–44.
- Hufford, David J. 1982. *The Terror that Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hufford, David J. 1995. Usundiliste lugude kogemuskeskne analüüs. Näide kummitusjuhtumist. VTK raamat: <http://www.folklore.ee/seminar/hufford.html>. Tõlgitud ingliskeelsest artiklist: The Experience-centered Analysis of Belief Stories. A Haunting Example. Roger D. Abrahams (toim). *Fields of Folklore. Essays in Honor of Kenneth S. Goldstein*. Bloomington: Trickster Press, 1995, 55–89.
- Huima, Leena 2001. Saatuse tahtel. *Mäetagused*, 16, 70–94.
- Innes, Martin 2014. *Signal Crimes: Social Reactions to Crime, Disorder and Control*. Oxford: Oxford University Press.
- Jahoda, Gustav 1969. *Psychology of superstition*. London: Allan Lane.
- Jeggle, Utz 1990. Tödliche Gefahren. Ängste und ihre Bewältigung in der Sage. *Zeitschrift für Volkskunde*, 86, 53–66.
- Jonas, Wayne B.; Crawford, Cindy C. 2003. Science and spiritual healing: A critical review of spiritual healing, „energy medicine“, and intentionality. *Alternative Therapies in Health and Medicine*, Mar/Apr, vol 9, no 2, 56–61.
- Kalmre, Eda 2008. *Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest*. (Tänapäeva folkloorist 7.) Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Kalmre, Eda 1994. Legends Connected with the Sinking of the Ferry *Estonia* on September 28, 1994. *Fabula*, vol. 39, issue 3–4, 209–218.
- Keinan, Giora 1994. Effects of stress and tolerance of ambiguity on magical thinking. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 67(1), 48–55.
- Kivari, Kristel 2016. *Dowsing as a link between natural and supernatural. Folkloristic reflections on water veins, earth radiation and dowsing practice*. Doctoral dissertation. Tartu: University of Tartu Press.
- Knuuttila, Seppo 2012. Some Epistemic Problems with a Vernacular Worldview. Marion Bowman, Ülo Valk (toim). *Vernacular Religion in Everyday Life*. Sheffield, Oakville: Equinox, 381–383.
- Koski, Kaarina 2016. Discussing the Supernatural in Contemporary Finland: Discourses, Genres, and Forums. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 65, 11–36.
- Kramer, Uli 2010. Coping and defence mechanisms: What's the difference? – Second act. *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 83 (2), 207–221.
- Kreitler, Shulamith; Kreitler, Hans 2004. The Motivational and Cognitive Determinants of Defense Mechanisms. Uwe Hentschel, Gudmund Smith, Juris G. Graguns, Wolfram Ehlers (toim). *Defense Mechanisms: Theoretical, Research and Clinical Perspectives*. Amsterdam, San Diego, London: Elsevier B. V., 195–238.
- Lakoff, George; Johnson, Mark 1981. *Metaphors we live by*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Langer, Ellen J. 1975. The illusion of control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 311–328.
- Laurén, Kirsi 2012. Fear in border narratives: perspectives of the Finnish-Russian border. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 52, 39–62.
- Legman, Gershon 1996 [1968]. *Rationale of the dirty joke: An analysis of sexual humor*. New York: Simon ja Schuster Paperbacks.

- Loorits, Oskar 1939. *Gedanken-, Tat- und Worttabu bei den estnischen Fischern*. Tartu: Tartu Ülikool.
- Lotman, Yuri 1998 = Лотман Юрий 1998. Охота за ведьмами. Семиотика страха. *Sign System Studies*, vol. 26. Tartu, 61–82.
- Lüthi, Max 1980. Aspekte der Blümlisalpsage. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 76, 229–243.
- MacKinnon, Neil J. 1994. *Symbolic Interaction as Affect Control*. State University of New York Press: Albany.
- Magliocco, Sabina 2014. Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body. *Journal of Ritual Studies*, 28 (2), 1–8.
- McClenon, James 1994. *Wondrous events: foundations of religious belief*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Malinowski, Bronislaw 1944. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Malinowski, Bronislaw 1948. Myth in Primitive Psychology. Robert Redfield (toim). *Magic, Science and Religion and Other Essays by Bronislaw Malinowski*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 72–124.
- Mengel, David C. 2011. „A Plague on Bohemia? Mapping the Black Death.“ *Past and Present*, 211, 3–34.
- Metsvahi, Merili 2015. Venna ja õe abielu tagajärjel tekkinud järve muistend. Pere-konnaajaloolisi tõlgendusi. *Keel ja Kirjandus*, 8–9, 573–588.
- Mills, Margaret A. 1990. Critical Theory and the Folklorists: Performances, Interpretive Authority, and Gender. *Southern Folklore*, 47 (1), 5–15.
- Moberg, Marcus; Granholm, Kennet; Nynäs, Peter 2012. Trajectories of post-secular complexity: an introduction. Peter Nynäs, Mika Lassander, Terhi Utriainen (toim). *Post-secular society*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Moore, Sarah E. H. 2014. *Crime and the Media*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- O'Connor, Bonnie Blair 1995. *Healing Traditions. Alternative Medicine and the Health Professions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Olson, Ted; Cavender, Anthony P. 2009. *A Tennessee Folklore Sampler: Selections from the Tennessee Folklore Society Bulletin, 1935-2009*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Paal, Piret 2010a. Sissejuhatus. Inimene, tervis ja haigused kultuurilises perspektiivis. Piret Paal (toim). *Inimene, tervis ja haigused. Terviseteealine artiklikogumik „Medica“*. (Tänapäeva folkloorist 9.) Tartu: EKM Teaduskirjastus, Eesti Folkloori Instituut, 9–31.
- Piret Paal 2010b. *Written Cancer Narratives. An Ethnomedical Study of Cancer Patients' Thoughts, Emotions and Experiences*. (Sator 10.) Tartu, Helsinki: ELM Scholarly Press.
- Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, and Practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, Kenneth I. 2007. *Spiritually integrated psychotherapy*. New York: Guilford Press
- Pentikäinen, Juha 1970. Perinne- ja uskontoantropoloogisen syvätutkimuksen menetelmästä. *Sananjalka*, 12, 72–119.
- Petzoldt, Leander; Hiimäe, Reet 2015. *Maagia. Tekkelugu, maailmapilt, uskumused, rituaalid*. Tartu: EKM Teaduskirjastus, MTÜ Eesti Folkloori Instituut.
- Pihelgas, Carolina 2013. Kolm kõrd meie isa enne lugeda, siis... Meieisapalve kasutamine loitsuna eesti rahvausundis. *Keel ja Kirjandus*, nr 1, 30–48.

- Pinker, Steven (1997). *How the Mind Works*. New York: Norton.
- Pyysiäinen, Ilkka; Anttonen, Veikko (toim). *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. London: Bloomsbury Academic.
- Raahauge, Kirsten Marie 2016. Ghosts, troubles, difficulties, and challenges: narratives about unexplainable phenomena in contemporary Denmark. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 65, 89–110.
- Rieken, Bernd 2008. Wütendes Wasser, bedrohliche Berge. Naturkatastrophen in der populären Überlieferung am Beispiel südliche Nordseeküste und Hochalpen. R. Psenner; R. Lackner; M. Walcher (toim). *Ist es der Sindtfluss? Kulturelle Strategien und Reflexionen zur Prävention und Bewältigung von Naturgefahren* (Alpine space – man & environment, vol. 4). Innsbruck: Innsbruck University Press, 99–119.
- Riemann, Fritz 1961. *Grundformen der Angst und die Antinomien des Lebens*. Basel, München: Ernst Reinhardt.
- Rodman, Margaret C. 1992. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist. New Series*, vol. 94, No. 3, 640–656.
- Röhrich, Lutz 1984. Sage-Märchen-Volksglauben. Kollektive Ängste und ihre Bewältigung. Günter Eifler, Otto Saame, Peter Schneider (toim). *Angst und Hoffnung. Grundperspektiven der Weltauslegung*. Mainz: Universität Mainz, 173–202.
- Saar Poll 2010 = Avaliku arvamuse küsitlus „Elust, usust ja usuelust 2010“. Läbiviija Saar Poll (http://www.saarpoll.ee/UserFiles/File/Kiriku_uuring_SLaidid%281%29.pdf).
- Saar Poll 2015 = Avaliku arvamuse küsitlus „Elust, usust ja usuelust 2015“. Läbiviija Saar Poll (http://www.saarpoll.ee/UserFiles/File/Elus,%20usust%20ja%20usuelust_2015_ESITLUS_FINAL.pdf).
- Sarbin, Theodore R. 1986. *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*. Westport: Praeger.
- Schippers, Michaela C.; Van Lange, Paul A. M. 2006. The Psychological Benefits of Superstitious Rituals in Top Sport: A Study Among Top Sportspersons. *Journal of Applied Social Psychology*, 36 (10) 2532–2553.
- Seligmann, Siegfried 1910. *Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker. Zweiter Band*. (Capitel IX. Schutzmittel.) Berlin: Hermann Barsdorf Verlag.
- Siikala, Anna-Leena 1986. The Praxis of Folk Narratives. *Arv, Scandinavian Yearbook of Folklore*, 40. Stockholm, Uppsala: The Royal Gustavus Adolphus Academy, 139–152.
- Siikala, Anna-Leena 2004. Kuuluvuspaigad: ajaloo taasloomine. *Mäetagused*, 26, 53–68.
- Smith *et al.* 2010 = Smith, Trish; Eliason, Grafton; Samide Jeff L.; Tomer, Adrian; Lepore, Mark. The Grateful Terrorist. Folklore as Psychological Coping Mechanism. *The Journal of New York Folklore*, vol. 36 (<http://www.nyfolklore.org/pubs/voic36-1-2/terrorist.html> – 10.9.2016).
- Sørensen, Jesper 2007. *A Cognitive Theory of Magic*. Lanham, Plymouth: Altamira Press.
- Sperber, Dan 1996. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.
- Spieker, Ira 2012. Sisemaailmad. Emotsioonide lahtimõtestamine ajaloolises uurimises. Reet Hiimäe (toim). *Mis on ühist Gilgamešil ja geeniuurimisel? Käsitlusi kultuurist ja usundist*. Tartu: EKM Teaduskirjastus, MTÜ Eesti Folkloori Instituut, 151–178.
- Stark, Laura 2006. *The Magical Self: Body and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. (FF Communications 290). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

- Stark, Laura 2015. Voicelessness and the Limits of Agency in Early Modern Finnish Narratives on Magic and the Supernatural. *Narrative Culture*, 2 (1), artikkel 6. (<http://digitalcommons.wayne.edu/narrative/vol2/iss1/6/> – 1.9.2016).
- Styers, Randall 2004. *Making magic. Religion, magic and science in the modern world*. Oxford: Oxford University Press.
- Zaddach, Bernd Ingolf 1971. *Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Zweiter Band*. Oldenburg: Gerhard Stalling.
- Taimalu, Merle 2010. Koolieelikute hirmudest Eesti taasiseseisvumise järel laste endi pilgu läbi. Eda Kalmre (toim). *Tulnukad ja internetilapsed. Uurimusi laste- ja noortekultuurist*. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 21–48.
- Tangherlini, R. Timothy 2000. Heroes and Lies: Storytelling Tactics Among Paramedics. *Folklore*, 111, 43–66.
- Tangherlini, R. Timothy 2007. Rhetoric, Truth, and Performance: Politics and the Interpretation of Legends. *Indian Folklore. A Quarterly Newsletter*, 25, 8–11.
- Tangherlini, R. Timothy 2008. “Where was I?”: Personal Experience Narrative, Crystallization and Some Thoughts on Tradition Memory. *Cultural Analysis*, vol. 7, 41–76.
- Tarkka, Lotte 2016. Words, powers, and genres – notes on the efficacy of oral poetry. *Symposium “Word power”, April 25–27, 2016, University of Tartu*. Abstracts. Tartu: University of Tartu, 6–7.
- Tătăran, Alexandra 2010. *Apotropaic Rites. Mentalities and Practices of Defense. Abstract of Doctoral Thesis*. Cluj-Napoca: Faculty of European Studies, „Babeş-Bolyai“ University.
- Tătăran, Alexandra 2016. *Contemporary Life and Witchcraft: Magic, Divination, and Religious Ritual in Europe*. Stuttgart: Ibidem.
- Thaiss, Gustav 1978. The conceptualization of social change through metaphor. *Journal of Asian and African Studies*, vol 8, no 1–2, 1–13.
- Thomas, Jeanie Banks (toim) 2015. *Putting the Supernatural in Its Place: Folklore, the Hypermodern, and the Ethereal*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Tuan, Yi-Fu 1979 [2013]. *Landscapes of Fear*. Kindle edition 2013. New York: Pantheon.
- Tucker, James 2002. New age religion and the cult of the self. *Society*, 39(2), 46–51.
- Turner, Victor 1967. *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithack: Cornell University Press.
- Utriainen, Terhi, Tuija Hovi, Mans Broo 2012. Combining Choice and Destiny: Identity and Agency within Post-Secular Wellbeing Practices. Terhi Utriainen, Mika Lassander, Peter Nynas (toim). *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers, 67–92.
- Valk, Heiki (toim) 2014. *Muistis, koht ja pärimus II. Pärimus ja paigad*. (Muinasaja Teadus, 26: 2.) Tartu: Tartu Ülikool.
- Valk, Ülo 1997. Must mees eesti rahvapärimumes. *Vikerkaar*, 4–5, 139–143.
- Valk, Ülo 2015. Magic, Participation and Genre: Narrative Experiences of the Supernatural. *When Gods Spoke: Researches and Reflections on Religious Phenomena and Artefacts*. P. Espak, M. Läänemets, V. Sazonov (toim). (Studia Orientalia Tartuensia: Series Nova VI.) Tartu: University of Tartu Press, 416–431.
- Vygotski, Lev S. 1978. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Process*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vyse, Stuart A. 1997. *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*. Oxford: Oxford University Press.

- Ward, Donald 1977. The little man that wasn't there: encounters with the supranormal. *Fabula*, 18, 212–225.
- Woodhead, Linda, Ole Riis 2010. *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Õim, Haldur 2008. Kognitiivne pööre. *Keel ja kirjandus*, nr 8–9, 617–627.

Viited ajakirjandusele

- Alkeemia.ee 2016 = „Kes on energiavampiirid ja kuidas end nende eest kaitsta,“ 16.2.2018 (<http://alkeemia.delfi.ee/mystika/esoteerika/kes-on-energiavampiirid-ja-kuidas-end-nende-eest-kaitsta?id=72318195> – 30.9.2016).
- Buduaar.ee 2015 = „Marilyn Kerro õpetab, kuidas end negatiivse energia eest kaitsta,“ 1.11.2015 (<http://buduaar.ee/Article/article/marilyn-kerro-opetab-kuidas-end-negatiivse-energia-eest-kaitsta> – 30.9.2016).
- Deadstate.org 2016 = Palma, Sky. „Guy who says God sends natural disasters to punish gays has his home destroyed in a natural disaster,“ 17.08.2016 (<http://deadstate.org/guy-who-says-god-sends-natural-disasters-to-punish-gays-has-his-home-destroyed-in-a-natural-disaster/> – 30.9.2016).
- Delfi 2.5.2016 = Kressa, Kaarel. „Arstid: Zika viirus on ohtlikum kui arvatud,“ 2.5.2016 (<http://www.delfi.ee/news/paevauudised/valismaa/arstid-zika-viirus-on-ohtlikum-kui-arvatud?id=74400201> – 30.9.2016).
- Naisteleht 2015 = Karula, Ilona. „Laine Randjärv: Mind lihtsalt tõmbab igasugu kivide poole.“ *Naisteleht*, 21. okt 2015.
- Postimees Terviselisa 2016 = Leinus, Heilika. „Zika-viirus jõudis Tšehhis,“ 25.2.2016 (<http://tervis.postimees.ee/3596119/zika-viirus-joudis-tsehhis> – 30.9.2016).
- Postimees 17.8.2016 = Aljas, Riin. „Teadlased murdsid lahti nõukogude biorelva saladuse,“ *Postimees*, Teadus ja tehnika, 17.8.2016 (http://tehnika.postimees.ee/3803461/teadlased-murdsid-lahti-noukogude-biorelva-saladuse?_ga=1.135855537.1217673419.1467312420 – 30.9.2016).

PUBLIKATSIOONID

ELULOOKIRJELDUS

Nimi: Reet Hiimäe
Sünniaeg: 24. märts, 1974
Kodakondsus: Eesti
E-post: reet@folklore.ee

Haridus:

2004, Tartu Ülikool, kutsemagistrikraad tõlkimises
1999, Tartu Ülikool, teadusmagistrikraad folkloristikas

Tööalane tegevus:

1993 – jätkuvalt (kuni 1996. aastani assistent, edaspidi teadur Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas)

Publikatsioonide loend Eesti Teadusinfosüsteemis (ETIS):

https://www.etis.ee/Portal/Persons/Display/3b2f8fdf-218f-4dfc-b2c4-9d27348659aa?tabId=tab_Publications

CURRICULUM VITAE

Name: Reet Hiimäe
Birth date: March 24, 1974
Nationality: Estonian
E-mail: reet@folklore.ee

Education:

2004, University of Tartu, master's degree in translation
1999, University of Tartu, master's degree in folklore

Occupational activity:

1993 – ongoing (until 1996 assistant, later researcher in Department of Folklore, Estonian Literary Museum)

List of publications in the Estonian Research Portal (ETIS):

https://www.etis.ee/Portal/Persons/Display/3b2f8fdf-218f-4dfc-b2c4-9d27348659aa?tabId=tab_Publications

DISSERTATIONES FOLKLORISTICAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Anzori Barkalaja.** Sketches towards a Theory of Shamanism: Associating the Belief System of the Pim River Khanties with the Western World View. Tartu, 2002. 184 p.
2. **Татьяна Миннихметова.** Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. 258 p.
3. **Madis Arukask.** Jutustava regilaulu aspektid. 19. sajandi lõpu setu lüro-eepiliste regilaulude žanr ja struktuur. Tartu, 2003. 305 lk.
4. **Tiia Ristolainen.** Aspekte surmakultuuri muutustest Eestis. Tartu, 2004. 180 lk.
5. **Liina Saarlo.** Eesti regilaulude stereotüüpiast. Teooria, meetod ja tähendus. Tartu, 2005. 257 lk.
6. **Taive Särg.** Eesti keele prosoodia ning teksti ja viisi seosed regilaulus. Tartu, 2005. 264 lk.
7. **Risto Järv.** Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus. Tartu, 2005. 226 lk.
8. **Anu Korb.** Siberi eesti kogukonnad folkloristliku uurimisallikana. Tartu, 2007. 430 lk.
9. **Ergo-Hart Västriik.** Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Tartu, 2007. 231 lk.
10. **Merili Metsvahi.** Indiviid, mälu ja loovus: Ksenia Mürsepa mõttemaailm folkloristi pilgu läbi. Tartu, 2007. 171 lk.
11. **Mari Sarv.** Loomiseks loodud: regivärsimõõt traditsiooniprotsessis. Tartu, 2008. 183 lk.
12. **Liisi Laineste.** Post-socialist jokes in Estonia: continuity and change. Tartu, 2008. 199 lk.
13. **Ave Tupits.** Käsitlusi rahvameditsiinist: mõiste kujunemine, kogumis- ja uurimistöö kulg Eestis 20. sajandil. Tartu, 2009. 222 lk.
14. **Anneli Baran.** Fraseologismide semantika uurimisvõimalused. Tartu, 2011. 172 lk.
15. **Mare Kalda.** Rahvajutud peidetud varandustest: tegude saamine lugudeks. Tartu, 2011. 272 lk.
16. **Piret Voolaid.** Eesti mõistatused kui pärimusliik muutavas kultuuri-kontekstis. Tartu, 2011. 238 lk.
17. **Liina Paales.** Kurtide nimepärimuse aspekte: puudelisuse ja kurdiks-olemise folkloristlik uurimus. Tartu, 2011. 209 lk.
18. **Andreas Kalkun.** Seto laul eesti folkloristika ajaloos. Lisandusi representatsiooniloole. Tartu, 2011. 284 lk.
19. **Toms Kencis.** A disciplinary history of Latvian mythology. Tartu, 2012. 222 p.
20. **Jinseok Seo.** The role of shamanism in korean society in its inter- and intra-cultural contacts. Tartu, 2013. 202 p.

21. **Tiina Sepp.** Pilgrims' reflections on the Camino de Santiago and Glastonbury as expressions of vernacular religion: fieldworker's perspective. Tartu, 2014. 158 p.
22. **Anastasiya Astapova.** Negotiating Belarusianness: Political folklore betwixt and between. Tartu, 2015. 215 p.
23. **Margaret Lyngdoh.** Transformation, Tradition, and Lived Realities: Vernacular Belief Worlds of the Khasis of Northeastern India. Tartu, 2016. 168 p.
24. **Kristel Kivari.** Dowsing as a link between natural and supernatural. Folkloristic reflections on water veins, Earth radiation and dowsing practice. Tartu, 2016. 318 p.